BIBLIOTECA

SCELTA

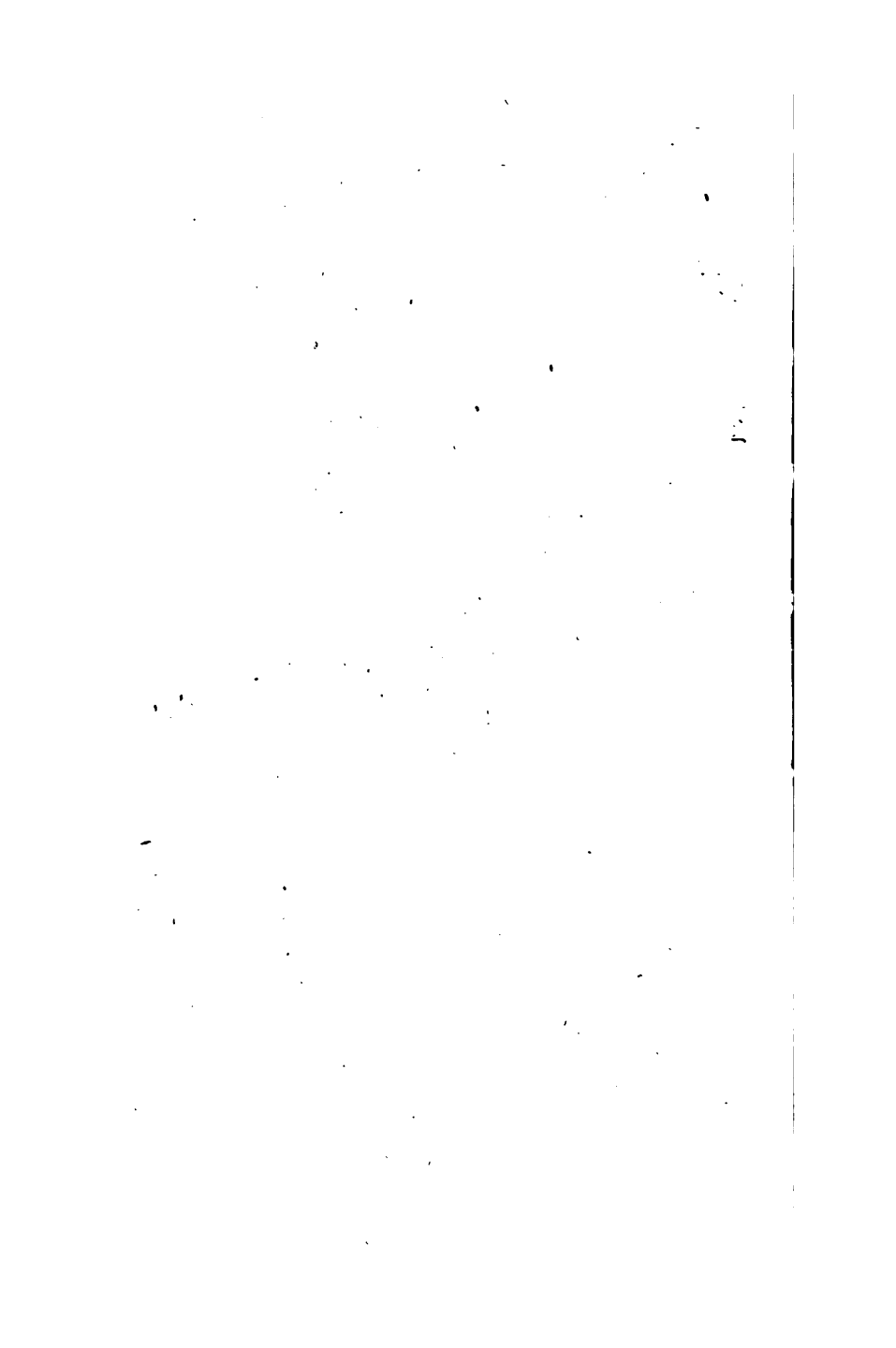
DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 5II

PASQUALE GALLUPPI

FILOSOFIA DELLA VOLONTA'

VOLUME TERZO

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI,
SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA,
E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME TERZO

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. DCCC. XLVI.

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

SEGUITO DELLA PARTE PRIMA

CAPITOLO DUODECIMO.

Si tratta di nuovo della libertà di Dio; e della relazione fra la libertà divina e la libertà umana.

§ 175. Nel § 71 del primo volume di questa opera io ho imputato al signor Cousin il *fatalismo*. Questo vocabolo importa la negazione della libertà; e siccome la filosofia si occupa della libertà della prima Causa dell' universo, ed eziandio della libertà umana, così vi sono due specie particolari di fatalismo: uno è quello che nega la libertà divina; un altro è quello che nega la libertà umana. Vi è pure un fatalismo universale; ed è quello che nega qualunque libertà.

Spinoza è un fatalista universale: egli nega la libertà di Dio; poichè egli insegna, che tutte le cose seguono dalla natura divina così necessariamente, come segue necessariamente dalla natura del triangolo rettilineo l' eguaglianza della somma di tutti gli angoli di questo triangolo alla somma di due angoli retti. Spinoza nega egualmente la libertà umana; poichè

egli non riguarda l'anima umana, che come un *modo*, non già come un essere, come un *agente*.

Io non poteva certamente imputare al signor Cousin il fatalismo universale; poichè, in questa stessa mia opera, ho rilevato alcuni pezzi dell'illustre filosofo di cui parlo, nei quali si stabilisce luminosamente la libertà umana.

Ma avendo il signor Cousin detto, *che la Creazione è necessaria*, io ho dedotto da questa espressione, che nella dottrina di questo filosofo la libertà divina non era salva. Il signor Cousin, dopo d'aver letto i due volumi antecedenti della presente mia opera, ha pubblicato un Avvertimento, che egli ha unito alla terza edizione de' suoi primi Frammenti. Questo Avvertimento essendo relativo all'imputazione enunciata, la giustizia richiede che esso sia inserito in questo terzo volume della Filosofia della Volontà.

Ciò mi porge l'opportuna occasione di porre a nuova disamina la dottrina della libertà divina di cui io ho trattato nel volume antecedente al Capitolo settimo.

Esaminerò eziandio la relazione che vi è fra la libertà divina e la libertà umana. Io proverò, che stabilendosi, appoggiato su i dati dell'esperienza interna, l'umana libertà; l'esistenza di questa distrugge irreparabilmente lo Spinozismo.

Inoltre esaminerò la quistione agitata fra gli scolastici, cioè *se la libertà umana fosse stata possibile nel caso* (chimerico per altro) *della non esistenza della libertà divina*.

La quistione su la libertà divina è spinosissima; poichè la natura divina, essendo infinita, è incomprensibile: mi arresterò ove non potrò penetrare.

§ 176. Io prendo le mosse dalla natura dell'*Assoluto*.

L' Essere assoluto è semplicissimo. In esso non si può ammettere oggettivamente alcuna distinzione fra l' Essenza, o sia la sostanza divina, ed i suoi attributi: e si dee dire, che tutto ciò che è in Dio, è lo stesso semplice Dio.

Questa dottrina non è mica una sottigliezza scolastica: essa è il risultamento della più alta metafisica: essa è fondata nella vera nozione dell' *Assoluto*.

O l' essenza Divina è una realtà semplice, indipendente, infinita; o è un insieme di più realtà indipendenti. Questo secondo caso è impossibile, poichè l'Essenza divina sarebbe un risultamento di queste realtà, ed essa non sarebbe per sè stessa; essa sarebbe un *condizionale*, non già l' *Assoluto*, nel rigore del termine.

Ma questa realtà infinita semplicissima, in cui la ragione ci obbliga di far consistere l' Essenza divina, non è mica un universale di Logica; essa è una realtà perfettamente determinata.

Da ciò segue necessariamente, *che Dio è ciò che è per la sua sola essenza; e che nulla si può aggiungere all' Essenza Divina.*

Che cosa sarebbero questi attributi divini distinti dall' Essenza, o come cose inerenti alla Essenza? sarebbero essi realtà? ma Dio è infinito per la sua sola essenza: esso è una realtà infinita, non già più realtà? Sarebbero forse questi attributi determinazioni costanti della divina sostanza? ma Dio è perfettamente determinato per la sua sola essenza. Sarebbero forse determinazioni accidentali? ma queste ripugnano ad un essere perfettamente immutabile.

I metafisici sogliono distinguere tre specie di composizione, cioè *fisica*, *metafisica*, *logica*. La fisica consiste nell' insieme delle parti distinte l' una dall' al-

tra; la metafisica consiste nell' insieme degli attributi distinti fra di essi e dell' essenza. La composizione logica consiste nell' insieme del genere e della differenza, il quale è nel nostro intelletto quando concepiamo una cosa. Noi concepiamo Dio come un *essere*, o una *sostanza*: è questo il genere: lo concepiamo nello stesso tempo come *infinito*, o esistente per sè stesso: è questa la *differenza*.

Riguardo a tutte e tre queste specie di composizione, relativamente a Dio, vi sono state delle ostinate dispute fra i metafisici.

Per la composizione fisica, si son distinte due specie di estensione; cioè l' estensione corporea, divisibile, mobile, solida, impenetrabile; e l' estensione incorporea, indivisibile, immobile, e penetrabile. Si è convenuto da tutti, eccettuati i Panteisti, e gli Spinozisti, che la prima estensione ripugna alla natura divina, ma non si è convenuto egualmente riguardo alla seconda; anzi vi sono stati e vi sono tuttavia molti teologi cristiani, i quali riguardano come un domma, l' attribuire a Dio una infinita estensione incorporea; ed è questo, secondo loro, l' attributo divino della *Immensità*. Lo spazio vacuo, senza tanto inviluppo di parole, infinito, è la divina immensità; e questa immensità così intesa è un attributo di Dio. Francesco Patrizio, fra i nostri Italiani, ed Arrigo Moro, tra gli Inglesi, si diedero a credere, che l' immensità di Dio non sia altro, salvo che l' immenso spazio vacuo, eterno, infinito, semplicissimo, omogeneo, ma essenzialmente intelligentissimo ed onnipotente. Malebranche sembra pensare allo stesso modo; e Newton e Clarke difendono ostinatamente questa dottrina.

Ne' § 72, e 73 del volume primo io ho provato contro gli Spinozisti, che l'estensione corporea ripugna

alla natura divina: io vi rinvio per tale oggetto il mio lettore.

Io ho provato eziandio, in uno de' miei opuscoli, che l'estensione, che chiamasi *incorporea*, ripugna pure alla natura divina. Se lo spazio, ho io detto, è un' estensione; e se esso è un attributo di Dio; Dio è dunque esteso; se Dio è esteso, egli è composto; se è composto, è un condizionale, non già l' *Assoluto*.

Questo stesso argomento distrugge l'estensione corporea come attributo di Dio. Ne' § citati io ho provato, che l'estensione corporea, quale si mostra a noi, essendo mutabile, ripugna all' Assoluto, il quale è immutabile: ma vi è un' altra ragione ancora, non meno evidente della prima, per la quale l' enunciata estensione ripugna a Dio; ed è perchè l' Assoluto non può esser composto, e moltiplice. Questa seconda ragione rimuove egualmente da Dio la estensione pretesa *incorporea*. Lo spazio è certamente un *moltiplice*, un *composto*. La parte dello spazio occupata dalla nostra terra non è la stessa di quella occupata dalla luna; e l' una è indipendente dall'altra. Coloro che negano la composizione dello spazio, e che asseriscono non essere una parte di esso divisa da ciascun' altra, non intendono ciò che dicono. Locke, il quale su lo spazio è della stessa opinione di Newton e di Clarke, conviene, che la nozione dello spazio è identica perfettamente con quella di un insieme di parti, di cui l' una è fuori dell' altra. Ecco le sue parole:

« *Tale* è la natura di queste due cose (cioè della « durata e dello spazio), di esser composto di parti, « ma come le parti son tutte della stessa spezie, e « senza mescolanza di alcun' altra idea, esse non im-

« pediscono, che lo spazio e la durata non sieno nel « numero delle idee semplici (1). »

Si è obbiettato a Locke, che essendo lo spazio composto di parti, esso non può esser posto nel numero delle idee semplici: egli ha replicato a questa obbiezione, che se l'idea di estensione consiste nel concepire in questa *partes extra partes*, ella è sempre un'idea semplice, perchè l'idea di aver *partes extra partes* non può essere risoluta in due altre idee. Secondo Locke si può dire, che l'idea dello spazio, o dell'estensione è semplice; ma che l'oggetto di questa idea, l'*ideato*, è composto. Lo spazio è dunque un *composto*.

È essenziale ad un composto, che le sue parti sieno divise l'una dall'altra; poichè altrimenti non sarebbero componenti. Quando noi diciamo, che due cose son *divise l'una dall'altra*, intendiamo dire, che ciascuna di queste due cose è fuori dell'altra. Lo spazio che chiamasi *incorporeo è dunque un insieme di parti divise l'una dall'altra.*

La *continuità* delle parti non impedisce la loro divisione. Le parti divise possono esser continue, e non continue. Lo spazio, per cagion di esempio, che occupa la nostra terra è fuori di quello occupato dalla Luna, e l'uno non è in continuità coll'altro: i due semicerchi, che costituiscono un cerchio intero sono divisi fra di essi, benchè sieno in continuità l'uno coll'altro. Locke, sebbene difensore dello spazio, riconosce, che la nozione di esso è la nozione di un composto, di un moltiplice, le cui parti sono l'una fuori dell'altra: dire, che lo spazio non ha parti, è dire, che esso non è un'estensione: è un pronunciare una contradizione evidente ne' termini.

(1) Su l'Intend. Um., Lib. II, C. XV, § 9.

Nell'idea dello spazio puro si contiene l'immobilità delle sue parti; ma questa non importa mica che lo spazio non abbia parti; importa solamente che queste parti sieno inseparabili. L'inseparabilità delle parti dello spazio non importa, che non vi sieno delle parti effettivamente divise: egli non bisogna confonder queste nozioni: Due estensioni divise essendo immobili non lasciano di esser divise.

L'estensione dunque, tanto la corporea, che quella dello spazio, la quale abusivamente si appella eziandio *incorporea*, è una composizione reale, è un *moltiplice*.

Si può intendere per *semplice* un moltiplice, i cui elementi sono identici fra di essi: in tal senso il semplice non è opposto al moltiplice, ma al *vario*, cioè al moltiplice, i cui elementi sono eterogenei fra di essi, come sarebbe un animale, una pianta, ecc. Si può intendere per semplice ciò che non è un moltiplice in alcun modo, ciò che è *uno* metafisicamente, nel rigore del termine. Ammetto la semplicità dello spazio nel primo senso, la nego nel secondo.

Determinate queste nozioni, la quistione può porsi nel modo il più generale: *L'Assoluto è esso semplice metafisicamente, e non moltiplice in alcun modo?* Ora, essendo evidente che ogni composizione ripugna all'Assoluto; poichè l'Assoluto è per sè stesso, ed indipendentemente da qualunque cosa; segue che non solamente ripugna all'Assoluto l'estensione corporea, ma eziandio quella che impropriamente chiamasi incorporea. Ma la composizione metafisica dell'essenza, e degli attributi vi ripugna ancora: *Dio è ciò che è*.

Nella confutazione dello Spinozismo ho dedotto la ripugnanza dell'estensione corporea colla natura divina, dell'immutabilità dell'Assoluto. Si può eziandio allo stesso modo dedurre la ripugnanza dell'e-

stensione incorporea; e Leibnizio ve l'ha dedotta contro di Clarke.

« Gli spazj (ha egli detto), sono ora vacui, ora « riempiuti: vi saranno dunque nell' essenza di Dio « delle parti ora vôte, ora piene; e per conseguenza « è essa soggetta ad un cambiamento perpetuo. I corpi « che riempiono lo spazio, riempirebbero una parte « dell' essenza di Dio, e vi sarebbero commensurati; « e nella supposizione del vacuo una parte dell'essenza « di Dio sarà nel recipiente (1).

Le parti dello spazio puro sono penetrabili, laddove i corpi sono impenetrabili. Allora che dunque un corpo occupa un dato spazio, questo vacuo è annientato: togliendo questo corpo da questo luogo, lo spazio vacuo che era stato annientato rinasce di nuovo: ora questa vicissitudine di annientamento e di creazione in una parte di un attributo di Dio ripugna ad un essere immutabile.

Ma Dio non è forse *immenso?* Che cosa è, io rispondo, *l'Immensità divina*? Dio, dicono i metafisici, è per tre maniere *immenso:* per *scienza*, conoscendo tutto quanto è nel mondo; per *potenza*, operando in tutto; per *essenza*, essendo in ogni punto dello spazio mondano sostanzialmente; ma questa terza maniera di essere immenso ripugna alla semplicità essenziale all' Assoluto. Un essere è *presente* ad un altro quando il primo opera, o può operare immediatamente nel secondo. Iddio conosce tutto, e niente è a lui nascosto: ogni creatura è esistente per lui, ed è sotto la sua potenza immediata: egli è perciò *onnipresente*, egli è *immenso*.

(1) Raccolta di diversi pezzi fra Leibnizio, Clarke e Newton, 5.° Scritto di Leibnizio, n. 43.

Il riguardare lo spazio infinito per l'immensità di Dio, è un fare Dio esteso; è un fare composto il semplice; il che è una evidente contradizione. Iddio non è nel luogo, come niuna natura spirituale. Egli è in sè stesso.

« L' *Inlocalità* di Dio deriva dalla semplicità di « lui. Coloro i quali attribuiscono a Dio l' *immensità*, « cioè una estensione interminabile, lo fanno locale, « ed esistente colla diffusione della sua sostanza nelle « cose tutte, cioè s' immaginano la sostanza divina « diffusa per tutto lo spazio immaginario, e perciò ta- « citamente suppongono l' intelletto, la volontà, e la « potenza di Dio come diffusi; onde inferiscono delle « altre illazioni, le quali sono incapaci di ricevere una « spiegazione distinta. Ma noi non abbiamo che fare « con questi idoli *tribus*, come gli chiama Verulamio. « Gli adorano coloro i quali sono privi di quell'acu- « tezza metafisica, che si acquista dal maneggio delle « materie metafisiche (1).

Ecco come parla un grad' uomo dell' antichità:

« Una nuvola d' immagini ingannatrici e grosso- « lane mi costringeva, o mio Dio, non già di conce- « pirvi sotto la forma di un corpo umano, ma di pen- « sare nondimeno, che voi eravate qualche cosa di « corporale, che riempiva tutte le parti del mondo, e « che era eziandio sparso fuori del mondo negli spazj « infiniti, sebbene nel medesimo tempo io vi credessi « incorruttibile, inalterabile, ed immutabile, perchè « queste qualità mi sembravan molto più eccellenti « delle loro contrarie. La ragione, che mi faceva giu- « dicar così è, che io credei, tutto ciò che non era in « qualche luogo, ed in qualche spazio, non poter

(1) Wolfio, Teolog. nat., 1. par., nota al § 1036.

« avere affatto esistenza. Così, mio Dio, il pensiere
« che io aveva della vostra grandezza mi faceva cre-
« dere che voi eravate sparso negli spazj infiniti, e
« che voi penetravate di tal maniera tutto il corpo
« dell' universo, che vi distendevate da tutte le parti
« al di là di esso senza limiti. Ecco qual era il mio
« pensiere su di tal soggetto; perchè io non poteva im-
« maginarmi altra cosa; e nondimeno questa imma-
« ginazione era falsa; poichè se fosse stata vera, una
« gran parte della terra conterrebbe una più gran
« parte del vostro essere, ed una più piccola parte una
« parte minore del vostro essere; e tutte queste cose
« sarebbero talmente riempiute di voi, che il corpo di
« un elefante ne conterrebbe una parte più grande di
« quella che ne conterrebbe il corpo del più piccolo
« uccello; ma io m' ingannava, mio Dio, perchè voi
« non avevate ancora rischiarato le tenebre dell' a-
« nima mia (1).

Con tre argomenti dunque si dimostra la ripugnanza di qualunque estensione colla natura divina. Il primo è: Ogni composto è un condizionale, la cui condizione sono i componenti: l'esistenza del composto suppone quella de' componenti, e l'esistenza dei componenti dee, nell'ordine metafisico e nell'ordine logico, precedere quella del composto. Or l'esistenza dell'Assoluto, tanto nell' ordine metafisico che nell' ordine logico, è la prima, e non se ne può supporre un' altra prima di essa. Il composto non è dunque nè può essere l' Esistenza assoluta: esso è un' esistenza condizionale.

Ora l'estensione, tanto la corporea, che quella dello spazio puro, è un composto, un moltiplice: essa è dunque un'esistenza condizionale; e ripugna perciò all' Assoluto.

(1) S. Agostino nelle Confessioni, Cap. I.

Il secondo argomento è: L'assoluto è immutabile: ora tanto l'estensione corporea, che colpisce i nostri sensi, quanto quella che immaginiamo dello spazio, è mutabile: l'una e l'altra di queste due estensioni ripugna dunque all'Essere assoluto.

Il terzo argomento è: L'Assoluto è *infinito*: ciò vale quanto dire, che egli è tutto ciò che può essere; che egli nulla può perdere, e nulla acquistare. L'infinità dell'Assoluto segue dalla sua immutabilità. Ora un oggetto composto, quale è lo spazio, e l'estensione in generale, ripugna che sia infinito. Domando: Lo spazio, meno la parte occupata dalla nostra terra, è esso infinito o finito? Se è infinito divenendo maggiore coll'addizione di questa parte si avrà un infinito maggiore di un altro infinito; se è finito, esso diviene infinito coll'addizione di una parte finita. Son queste per me, due contradizioni evidenti. Ciò prova, che l'Infinito non può essere che semplice.

Concludiamo. *Qualunque composizione fisica ripugna all'Assoluto.*

Più innanzi abbiamo eziandio mostrato evidentemente, che Dio è una sola realtà infinita, non già un insieme di realtà; che non è possibile in Dio alcun accidente, nè alcun attributo distinto dalla divina essenza: la composizione metafisica perciò ripugna eziandio alla divina natura.

Iddio è un atto semplicissimo, *totus actus, et purus actus;* ma la nostra mente finita non può, con un solo sguardo, avere quella conoscenza che le è permesso di avere della incomprensibile essenza divina. Da ciò ha origine la distinzione degli attributi divini. Tutto ciò che con verità possiamo affermare di Dio è per noi un *attributo affermativo.* Tutto ciò, che con verità possiamo di Dio negare è per noi un

attributo negativo. Così l'*Eternità* e l'*Onniscienza* sono attributi affermativi; poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio le seguenti proposizioni: *Dio è eterno: Dio è onnipotente*. L'eternità inoltre è distinta dall'*onniscienza*; poichè il concetto nostro dell'eternità è distinto dal nostro concetto dell'onniscienza; sebbene l'uno sia inseparabile dall'altro, in quanto che il nostro spirito, ammettendo la realtà di uno di questi concetti, dee dedurre legittimamente quella dell'altro; ed egli non può attribuire l'*onniscienza* che a quell'essere a cui attribuisce l'Eternità, o l'*Aseità*.

L'*Immutabilità*, e l'*Indestruttibilità* sono attributi negativi; poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio queste due proposizioni negative: *Iddio non è mutabile*; *Iddio non è distruttibile*. I due concetti poi dell'*Immutabilità*, e dell'*Indestruttibilità* sono due concetti distinti, sebbene il primo sia inseparabile dal secondo; poichè un essere immutabile dee essere indestruttibile.

Ma fa d'uopo guardarsi dal credere che gli attributi negativi importino alcuna privazione in Dio, o nozioni negative nel nostro spirito. I vocaboli negativi non importano sempre nozioni negative. Quando, si dice: *Iddio non è composto*, ciò vale quanto dire: *Iddio è semplice*; ed è falso, che noi non abbiamo del semplice che una nozione negativa: similmente la nozione dell'*immutabilità*, la quale è contenuta nella nozione positiva dell'*Assoluto*, è positiva, sebbene il vocabolo che l'esprime sia negativo.

Si fa eziandio un'altra distinzione degli attributi divini: dividonsi in attributi *quiescenti*, ed in attributi *operativi*. I primi son quelli che nel loro concetto non involvono alcuna operazione, come l'*Eter-*

nità, l'*Immutabilità*, la *Semplicità*, ecc. I secondi son quelli i cui concetti son concetti di alcune operazioni, come l'*onniscienza*. Gli attributi divini si possono egualmente dividere in *Assoluti*, e *Relativi*. I primi son quelli che si attribuiscono a Dio senza alcun riguardo all'esistenza del mondo, come l'*Eternità*, *l'Infinità*, ecc. I secondi suppongono l'esistenza del mondo, come l'*Onnipotenza*, la *Provvidenza*.

Quell'attributo primitivo, da cui tutti gli altri attributi si deducono, si riguarda da' Teologi come l'*Essenza divina*. Questo attributo, secondo la maggior parte de' Teologi, è l'*Aseità*, cioè l'esistenza assoluta, o necessaria. Partendo dalla contingenza del *me*, o dell'universo; e supponendo la legge della causalità, si giunge alla nozione dell'*Assoluto*, e perciò all'*Aseità*, e quindi si deducono tutti gli attributi divini.

Questo insieme di attributi, che si distinguono fra di essi, e dall'essenza divina, costituisce la *Composizione logica*: una tal composizione è meramente *soggettiva*.

Perciò non vi ha alcuna composizione *oggettiva* in Dio, nè fisica, nè metafisica. Ma vi è una composizione *soggettiva*. In varj luoghi delle mie opere ho osservato, che le verità *soggettive* non lasciano di esser verità, e di avere un fondamento oggettivo; come le relazioni *logiche* son prive di *oggettività*; ma suppongono l'oggettività de' termini delle relazioni.

§ 177. Ho veduto con mia sorpresa, che oggi lo Spinozismo abbia richiamato l'attenzione de' pensatori; e che siasi riguardato eziandio come uno de' più sublimi pensamenti dello spirito umano; che non sia stato finora ben compreso; e che nasconda egualmente nel suo seno delle alte verità. È stato ciò una conse-

guenza del *razionalismo assoluto* dell'odierna filosofia alemanna: fra gli altri risultamenti di questo perniciosissimo razionalismo, si dee annoverare l'unità dell'*esistenza*, o dell'*essere*, o della *sostanza*. A questo risultamento giunse, per quel che mi sembra, l'alemanno Schelling: non dobbiamo perciò sorprenderci, se vediamo ritornato in onore presso alcuni moderni filosofi Spinoza; e se vediamo, che si leggano con avidità e con entusiasmo le opere di questo panteista. Nella mia *critica della conoscenza* io ho confutato Spinoza. Forse, permettendolo Dio, darò al pubblico un'opera, il cui oggetto sarà solamente l'esame dello Spinozismo. Qui mi limito a combattere Spinoza, per quel che è relativo alla libertà.

Il Dio di Spinoza è affetto di un'estensione corporea. Ciò non ammette alcun dubbio: ora io ho mostrato innanzi, che l'estensione corporea, e qualunque composizione fisica è ripugnante alla natura divina. Ciò basta per dedurre, che il Dio di Spinoza è un essere assurdo e chimerico.

Spinoza, nell'avvertimento soggiunto alla proposizione XV, della prima parte dell'Etica, cercando di rispondere alle valevoli obbiezioni da cui è stato oppresso, scrive quanto segue:

« Tutti coloro, i quali in qualche modo hanno
« contemplato la natura divina, negano che Dio sia
« *corporeo*. Provano ciò ottimamente dall'intender
« noi per *Corpo* una quale che siasi quantità lunga,
« larga, e profonda, terminata da una data figura;
« ora niente è più assurdo quanto l'attribuire a Dio,
« il quale è un essere assolutamente infinito, una sif-
« fatta Quantità. Intanto con altre ragioni, colle quali
« si sforzano di ciò dimostrare, mostrano chiara-
« mente, che eglino allontanano da Dio interamente

« la stessa corporea sostanza, cioè la sostanza estesa;
« e che stabiliscono essere stata la sostanza estesa
« creata da Dio. *Ma costoro ignorano perfettamente
« da qual divina potenza siasi potuta crear la ma-
« teria; il che chiaramente dimostra, non intendere
« eglino affatto ciò che dicono.* »

Spinoza ed i suoi seguaci han preteso, che la potenza creatrice è impossibile: io, di accordo con tutti i difensori del Teismo, ho mostrato con argomenti senza replica, la nullità di tutti gli argomenti degli atei, e de' panteisti contro la creazione: io rinvio il mio lettore a' § 80, 81 e 82 del volume primo di quest' opera. Spinoza segue: « Io, secondo il mio giudizio, ho « dimostrato molto chiaramente, che niuna sostanza « può esser prodotta o creata da un' altra sostanza. »

Spinoza rinvia per questa sua dimostrazione al Corollario della proposizione sesta, ed all' Avvertimento secondo della proposizione ottava della prima parte dell' Etica.

Reca veramente sorpresa al filosofo tranquillo il vedere, che tutte le pretese dimostrazioni di Spinoza per l' unità della sostanza, non sono che una evidente petizione di principio, mascherata sotto un giro di parole, che abbagliano i suoi ciechi ammiratori. Egli, nella sua terza delle Definizioni, definisce la *sostanza* nel modo seguente: « Io intendo per sostanza ciò che « è in sè, e si concepisce per sè stesso: vale a dire ciò « il cui concetto non ha bisogno del concetto di un' « altra cosa, da cui debba formarsi. »

La Logica insegna, che lo scopo delle definizioni dee essere, di far legare ad un vocabolo, che appellasi il *Definito*, una nozione chiara e determinata. Le definizioni di Spinoza hanno uno scopo contrario;

esse sono oscure ed ambigue. Ciò è stato osservato da uno de' più celebri filosofi, che ha confutato lo Spinozismo: « *Definitiones Spinosae* probe sunt expen« dendae, siquidem erroris fontem detegere volueris, « quem sibi aliisque demonstrasse visus est. Sunt au« tem non satis perspicuae, sed obscuritatem quandam « fovent, quae menti parum attentae nebulam facile « objicit (1). »

Ciò si verifica nella definizione della sostanza or ora recata: Le parole *ciò che è in sè, e si concepisce per sè stesso*, non presentano un senso chiaro: Spinoza stesso sembra di essersene accorto; poichè egli cerca di spiegarle con altre parole, le quali sono più oscure delle prime, dicendo, che la sostanza è *ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un' altra cosa, da cui debba formarsi.*

Penetrando nell'oscurità Spinozistica si ravvisa, che *essere in sè* significa, essere un *soggetto*, ed è questa la nozione semplice, e perciò non definibile della sostanza; ma Spinoza non volle prendere il vocabolo *sostanza* nel senso ricevuto del vocabolo; egli aggiunse a questa nozione *di soggetto* quella di *Aseità;* egli perciò definì la sostanza: *ciò che è in sè, e che si concepisce per sè stesso:* il che, parlando con chiarezza, vale quanto dire: *La sostanza è un soggetto esistente per sè stesso.*

La spiegazione, che Spinoza soggiunge, contiene un errore grande: egli traduce la sua definizione della sostanza in quest' altra: *Ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un' altra cosa, da cui debba formarsi.* Egli confonde l'ordine *metafisico* dell' esistenza coll' ordine *logico* de' nostri concetti, e delle

(1) Wolfio, Theol. nat., par 2, nota § 672.

nostre conoscenze. L' essere *esistente per sè stesso* è indipendente da qualunque cosa: niuna cosa, nell'ordine delle esistenze, è prima di lui. Tutte le altre esistenze derivano da lui, e suppongono l'esistenza di esso. È questo, per lo appunto, *l' ordine metafisico dell' esistenze*; ma da ciò segue forse, che l'ordine logico sia lo stesso, e che lo spirito umano non possa avere il concetto di una cosa, senza che questo concetto contenga quello dell' essere *esistente per sè stesso?* Un individuo della spezie umana è certamente un contingente; e la sua esistenza dipende necessariamente da quella del primo essere; ma ciò non importa che io non possa avere un concetto chiaro di quest' uomo senza pensare all' essere necessario ed esistente per sè stesso. Certamente io non posso concepire quest' uomo come un contingente, un condizionale, senza che il mio spirito giunga all'assoluto; ma, 1.° non è necessario, affinchè io ne abbia un concetto, che lo riguardi come un contingente; 2.° anche nel caso che lo spirito lo riguardi come tale, il concetto del contingente precede quello del *necessario*, e non già quello del necessario precede quello del contingente. Spinoza, dommatista inesorabile, suppone, che l' ordine logico sia identico coll'ordine metafisico, e su questa identità supposta poggiano una massima parte delle sue dottrine. Su questa identità chimerica è per lo appunto appoggiato il suo quarto assioma, concepito in questi termini:

« La cognizione dell' effetto dipende dalla cogni-
« zione della causa, e la involve. *Effectus cognitio a*
« *cognitione causae dependet, et eandem involvit.* »
I Giardinieri di Firenze conoscevano certamente, che l' acqua non saliva nel vôto fatto nelle trombe al di là di circa 39 palmi sul livello del mare, allora che,

ignorando la causa di un tal effetto, la domandarono al gran Galileo. L'infelice Spinoza aveva certamente obbliato interamente, quando pose fuori il suo quarto preteso assioma, il *Felix qui potuit rerum cognoscere Causas.*

Reca veramente sorpresa il vedere porre fra gli assiomi le falsità le più evidenti; e reca maggior sorpresa il vedere, che oggi filosofi di un merito eminente possano concepire dell'ammirazione per le opere di Spinoza.

Lo stato della quistione fra Spinoza ed i veri difensori del Teismo consiste: Nel sapere *se il soggetto sia esistente per sè stesso*: il che vale quanto dire, se la nozione *di soggetto*, o di *Essere* sia identica con quella di *Aseità.* Spinoza le suppone identiche; il che vale quanto dire, che egli suppone, sin dal principio della sua infelicissima opera, ciò che è in quistione, e che egli doveva provare. È certo che l'essere esistente per sè stesso è un *soggetto*, o, in altri vocaboli, una sostanza. Ma si domanda: Ogni sostanza è un essere esistente per sè stesso?

La logica insegna, che le proposizioni affermative non sono convertibili per la loro forma; ma che possono convertirsi provando la perfetta identità del predicato col soggetto. Spinoza disse: *Ciò che è per sè stesso è sostanza. La sostanza dunque è ciò che è per sè stesso.*

La definizione terza della prima parte dell'Etica di Spinoza ed il quarto assioma della stessa prima parte, contengono degli errori importanti. 1.° La definizione è difettosa, perchè oscura; 2.° Si confonde l'ordine metafisico dell'esistenza coll'ordine logico de' nostri pensieri; 3.° Si pone fra gli assiomi una falsità evidente; 4.° Si commette una petizion di principio, e si

viola una regola fondamentale di logica circa la conversione delle proposizioni.

§ 178. Ammesso, che la sostanza è ciò che è per sè stesso, non è necessario un lungo giro di altre parole per dedurre le seguenti proposizioni di Spinoza: *Una sostanza non può esser prodotta da un'altra sostanza. Alla natura della sostanza appartiene l'esistenza. Ogni sostanza è necessariamente infinita.* Son queste le proposizioni sesta, settima, ottava, della prima parte dell'Etica. Ripugna certamente che l'essere esistente per sè stesso sia prodotto da un altro essere; poichè sarebbe insieme esistente per sè stesso, e non esistente per sè stesso.

Si sa bene che nell'idea dell'essere esistente per sè stesso si contiene l'idea dell'esistenza. Finalmente si dimostra rigorosamente, che ciò che è per sè stesso è infinito.

Ma con tutte queste proposizioni Spinoza non fa alcun passo verso la quistione che verte fra lui ed i veri teisti. Se egli non prova che ogni essere è esistente per sè stesso la sua proposizione sesta non prova nulla contro la produzione delle sostanze; se egli non prova, che ciò *che è in sè*, per usare il linguaggio Spinozistico, è eziandio *per sè*, gli si dirà, che vi sono cose, *che sono in sè;* e che nondimeno *non sono per sè stesse*: perciò si concluderà contro di lui, che non ripugna, *che ciò che è in sè e per sè* insieme produca, cioè faccia esistere alcune cose, *che sono in sè, non già per sè.*

Se Spinoza avesse seguito un linguaggio chiaro e preciso, i vizj de' suoi ragionamenti si sarebbero scoperti a primo colpo di occhio: egli intanto con un lungo giro di parole, che è un bel nulla, nasconde i suoi grandi errori. Per disingannare, qualor sarà

possibile, i suoi ciechi ammiratori, lo seguirò nel corso delle sue espressioni.

Abbiamo veduto, che egli, per la impossibilità della creazione della materia, rinvia, nell'avvertimento della proposizione XV, al corollario della proposizione sesta ed al secondo avvertimento della proposizione ottava. Incominciamo dalla prima citazione: La dimostrazione della proposizione sesta è concepita in questi termini:

« Nella natura delle cose non possono darsi due so-
« stanze dello stesso attributo (prop. prec.), cioè (per
« la prop. seconda) due sostanze le quali hanno fra
« di esse alcuna cosa di comune. Perciò (prop. terza)
« una non può esser causa dell'altra, o sia l'una non
« può esser prodotta dall'altra. »

Spinoza, come abbiam detto, stabilisce nell'assioma quarto recato di sopra, che la cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione della causa, e che contiene la cognizione della causa. Spinoza inoltre identifica l'ordine metafisico delle esistenze coll'ordine logico de' nostri pensamenti. Se la cognizione dell'effetto contiene la cognizione della causa, le due cognizioni hanno un elemento comune: ora l'ordine de' nostri pensieri corrisponde esattamente nell'ordine metafisico dell'esistenze: vi dee dunque necessariamente essere qualche cosa comune fra la causa e l'effetto.

Ecco questa dottrina contenuta nell'assioma V, e nella proposizione terza della prima parte dell'Etica.

« Assioma V.

« Tutte quelle cose, le quali non hanno alcuna cosa
« di comune fra di esse, non possono eziandio inten-
« dersi l'una per mezzo dell'altra, cioè il concetto
« dell'una non involve il concetto dell'altra.

« Proposizione III.

« Quelle cose, le quali niente han di comune fra di « esse, l'una non può esser la causa dell'altra :

« Poichè non avendo alcuna cosa di comune, non « possono (per l'assioma V) intendersi scambievol- « mente l'una per mezzo dell'altra; e perciò (per « l'assioma quarto) l'una non può esser la causa « dell'altra. »

Per provare poi Spinoza, che una sostanza non può esser l'effetto dell'altra, egli cerca di provare, che due sostanze non possono aver nulla di comune fra di esse; e scrive nel seguente modo :

« Proposizione V.

« *Nella natura delle cose non possono darsi due « o più sostanze di una stessa natura, o di uno « stesso attributo.*

« Se si dessero dovrebbero essere scambievolmente « distinte o dalla diversità degli attributi, o dalla di- « versità delle affezioni; se si distinguessero solamente « dalla diversità degli attributi, si concede, che non si « dà che una dello stesso attributo. Ma se si distin- « guessero dalla diversità delle affezioni, essendo la « sostanza per natura, anteriore alle affezioni, la so- « stanza in sè considerata, e separatamente dalle af- « fezioni, non può concepirsi che si distingua dall'al- « tra, e perciò non possono darsi molte sostanze dello « stesso attributo.

Abbiamo mostrato la falsità dell'assioma quarto. Ma potrà dire uno Spinozista: Supponiamo che si conosca perfettamente la natura di una causa, si vedranno certamente tutti gli effetti che da essa derivano; quindi la conoscenza della causa involve la conoscenza degli effetti che ne derivano. Vi dee dunque essere qualche cosa di comune fra l'effetto e la causa.

Parliamo con nozioni chiare. *L'effetto* è ciò che incomincia ad essere. Ciò che incomincia ad essere ha bisogno di una causa che lo faccia essere: questa causa, in conseguenza, ha il potere di farlo essere: Chiunque conosce questo potere conosce l'effetto nella propria causa: i Teisti dicono dunque ragionevolmente, che la suprema Intelligenza vede in sè stessa, nella sua onnipotenza tutti i possibili.

Ma da ciò segue forse che debba esservi qualche cosa di comune fra la causa e l'effetto? La causa B, per esempio, ha il potere di far esistere l'effetto E: ora un tal potere non esiste nell'effetto E; il quale certamente non può produrre sè stesso.

Ciò dunque, che rende un essere causa, è impossibile che si trovi nell'effetto: lungi dunque di esser necessario, che vi sia qualche cosa di comune fra la causa e l'effetto, acciò la causa sia causa, vi dee essere qualche cosa di opposto; il che certamente è un potere nell'una, che non si trova nell'altro. « Questa « proposizione (dice il signor Jaquelot), spiegandosi « precisamente, è falsa; o nel solo senso vero, che « ella può avere, non se ne può concludere cosa al- « cuna. Ella è falsa in tutte le cause morali, ed occa- « sionali. Il suono del nome di Dio niente ha di co- « mune coll'idea del Creatore, che questo suono pro- « duce nel mio spirito. Una sventura avvenuta ad un « mio amico niente ha di comune colla tristezza che « io ne ricevo.

« Questa proposizione è falsa eziandio allora che « la causa è molto più eccellente dell'effetto che pro- « duce; quando io muovo il mio braccio coll'atto « della mia volontà, il moto niente ha di comune di « sua natura, coll'atto della mia volontà; son queste « due cose molto differenti.

« Ma, principalmente, quando si è posta una causa,
« che opera colla sua volontà, è facile di concludere,
« che questa causa può produrre degli effetti, che
« non hanno alcuna cosa di comune con essa, perchè
« la volontà può estendersi a cose contrarie ed oppo-
« ste. Un pennello imbevuto di color negro non può
« produrre che negrezza; ma il pittore può impiegare
« quel colore che gli piace.

« Finalmente se si dà alla proposizione di Spinoza
« tutta l'estensione che essa dee avere, egli, sebbene
« gli si conceda la proposizione, non potrà conclu-
« derne alcuna cosa. Perchè, quale che siasi differenza,
« che vi sia fra lo spirito ed il corpo, essi hanno non-
« dimeno ciò di comune fra di essi, che l'uno e l'al-
« tro racchiudono, nella loro definizione, l'idea di so-
« stanza; che possono l'uno e l'altro essere esistenti,
« e tirati dal nulla. Spinoza approva, che vi è un'
« esistenza necessaria, ed una che non è tale: l'una
« è la causa dell'altra, sebbene pertanto, a propria-
« mente parlare, esse non abbiano di comune fra di
« esse che il nome (1).

Spinoza s'involve continuamente in equivoci. Egli pretende, che di due cose l'una non può esser la causa dell'altra, se queste cose non hanno nulla di *comune* fra di esse. Ma che cosa importa la parola *comune*? significa forse che debba esservi una realtà quale che siasi, comune alla causa, ed all'effetto, vale a dire che essendo nella causa debba passare nell'effetto? in tal caso la proposizione contiene una petizione di principio, maniera viziosa di ragionare familiare a Spinoza: si suppone che non vi possa essere alcuna produzione

(1) Jaquelot, Démonstration de l'existente de Dieu, dissert. 2, chap. XII.

di un soggetto; il che è appunto ciò che cade in quistione, che Spinoza era obbligato di provare, e che non ha mai provato. Ma, si replicherà, la causa non dee forse *contenere* l'effetto? Ma, io rispondo, che cosa s'intende dicendosi, che la causa dee contenere l'effetto? Non può intendersi altro, se non che la causa dee contenere il potere di far che l'effetto sia; ella dee contener l'effetto *eminentemente*, non già *formalmente*, come parla la scuola.

« Il principio, il quale insegna, che dee esservi « qualche cosa di *comune* tra la causa e l'effetto, non « può significare, che una di queste due cose: *affin-* « *chè l'azione di un essere sia in connessione colla* « *produzione di un effetto, bisogna che questi due* « *esseri abbiano un soggetto comune, ed esistano* « *nel medesimo soggetto, o che ci sia qualche cosa* « *di simile fra l'effetto prodotto, e la causa, dalla* « *cui azione si produce.*

« Pretendere, che l'azione di una causa non possa « esser legata colla produzione di un effetto, se non « abbiano lo stesso soggetto di inerenza, è lo stesso « che supporre, che una sostanza non può produrre « alcuna cosa fuori di sè medesima: si suppone così « ciò che è in quistione, e che non si prova. La sola « ragione, che Spinoza ne dà, è, che l'effetto si con- « cepisce per mezzo della sua causa, e che una cosa « non si concepisce per mezzo di un'altra, se non « quando hanno un soggetto comune, lo che è in qui- « stione. Voler, che fra la causa e l'effetto ci sia qual- « che cosa di simile, è lo stesso, che non avere idea « alcuna della causa: si è veduto, che la causa sia una « forza attiva, o un'azione, la quale fa, che una cosa « esista: or, affinchè un'azione faccia che una cosa « esista, non è necessario che nell'azione ci sia qual- « che cosa di simile a ciò che fa esistere; l'azione del

« fuoco su la mano ha niente di simile col sentimento « che produce (1)? »

Ma io vengo più alle strette col nostro panteista. Le similitudini sono *relazioni logiche*. Lo spirito può estenderle all'universalità degli esseri, senza escluderne l'essere esistente per sè stesso: lo spirito può dunque concepire una certa similitudine fra la sostanza creatrice, e la sostanza creata: egli applica all'una ed all'altra il concetto di *sostanza* di *essere*.

Si è disputato, se il vocabolo di *sostanza*, o di *essere* sia univoco fra Dio e le creature. Se s'intende col vocabolo di sostanza ciò che è il soggetto d'inerenza di alcuni accidenti, allora questo vocabolo non è univoco fra Dio e le creature; poichè l'essenza di Dio non è suscettiva di accidenti: ma se ci limitiamo ad intendere per sostanza, *ciò che non è inerente ad alcuna cosa;* mi sembra evidente che un tal concetto può applicarsi a Dio, ed alle creature.

Riassumendo, se s'intende colla proposizione: *vi dee fra la causa e l'effetto essere qualche cosa di comune*, che vi debba essere una reltà unica, che sia comune alla causa ed all'effetto, la proposizione di Spinoza contiene una petizione di principio: se poi s'intende, che debba esservi una qualche relazione logica di similitudine, la proposizione può ammettersi; ma ella non giova in alcun modo a Spinoza.

Se una qualche relazione logica di similitudine non ripugna che vi sia fra la causa e l'effetto, ugualmente non ripugna, che una tal relazione vi sia fra due sostanze. Spinoza intanto, confondendo l'identità logica coll'identità numerica, pretende, appoggiato su questo equivoco puerile, di aver dimostrato, che non possono darsi nella natura due sostanze dello stesso

(1) Esame del Fatalismo, che suppone una sola sostanza nel mondo, 1 par., cap. III.

attributo. Questo equivoco fu rilevato dagli avversarj del nostro panteista: « Se Spinoza non parla che « dell'essenza delle cose, o della loro definizione, egli « non dice nulla. Perchè ciò che egli dice non signi- « fica altra cosa, se non che non possono esservi nel- « l'universo due essenze differenti, che abbiano una « stessa essenza: chi ne dubita? Ma se Spinoza in- « tende, che non può esservi nell'universo un'es- « senza che non si trovi in molti soggetti singolari, « nello stesso modo in cui l'essenza del triangolo si « trova nel triangolo A, e nel triangolo B, o come « l'idea, l'essenza della sostanza si può trovare nel- « l'essere che pensa, e nell'essere esteso; egli dice « una cosa manifestamente falsa, e che ancora non in- « traprende di provare (1).

« La quinta proposizione di Spinoza contiene que- « ste parole: *In rerum natura non possunt dari « duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive « attributi*: ecco il suo Achille: è ciò la base la più « ferma del suo edificio; ma nello stesso tempo è que- « sto un piccolo sofisma, che non vi è alcuno scolaro « che vi si lasciasse inviluppare, dopo d'avere stu- « diato ciò che si chiama *parva logicalia*, o le cin- « que voci di Porfirio. Tutti coloro, che insegnano la « filosofia della scuola, fanno su le prime conoscere « a' loro uditori, che cosa è genere, che cosa è spezie, « che cosa è individuo. Non è necessaria altra cosa, « se non che questa lezione, per arrestare in un colpo « la macchina di Spinoza. Non bisogna che un pic- « colo *distinguo* concepito in questi termini: *Non « possunt dari plures substantiae ejusdem numero « naturae sive attributi, concedo*; *non possunt dari « plures substantiae ejusdem specie naturae, sive « attributi, nego*. Che cosa potrebbe dire Spinoza

(1) Jaquelot, loc. cit.

« contro di questa distinzione? Non bisogna, che egli
« l'ammetta relativamente alle modalita? L'uomo,
« secondo lui, non è forse una specie di modificazione,
« e Socrate non è egli un individuo di questa spezie?
« Verrebbe egli, che si sostenesse, che Benedetto
« Spinoza, ed il giudeo, che gli diede un colpo di
« coltello, non erano mica due modalità, ma una sola:
« si proverebbe ciò invincibilmente, se la sua prova
« dell'unità della sostanza fosse buona; ma poichè
« ella prova troppo, perchè prova, non potervi essere
« nell'universo che una sola modificazione, bisogna
« che egli sia uno de'primi a rigettarla. Fa d'uopo
« dunque che sappia, che il vocabolo *idem* significa
« due cose, o *identità*, o *similitudine*. Un tale, di-
« ciamo noi, è nato lo stesso giorno di suo Padre, e
« morto lo stesso giorno di sua madre. A riguardo di
« un uomo, che sarebbe nato il dì primo di marzo,
« 1630, e morto il di 10 di febbrajo, 1655, ed il cui
« padre sarebbe nato il 1.° marzo, 1610, e la cui ma-
« dre sarebbe morta il dì 10 febbrajo, 1655, la pro-
« posizione sarebbe vera secondo tutti e due i sensi
« del vocabolo *stesso*. Si prenderebbe per *simile* nella
« prima parte di questa proposizione, ma non già
« nella seconda. Pitagora, ed Aristotile, secondo il
« sistema di Spinoza, eran due modalità simli. Cia-
« scuna aveva tutta la natura di modalità, e nondi-
« meno l'una differiva dall'altra. Diciamo lo stesso
« di due sostanze: ciascuna possiede tutta la natura e
« tutti gli attributi della sostanza, e nondimeno esse
« non sono una sostanza, ma due (1).

§ 179. La petizione di principio regna continua-
mente nel sistema di Spinoza: la proposizione settima,
è: « *Appartiene alla natura della sostanza l'esi-
« stenza.* » Questa proposizione contiene due vizj es-

(1) Bayle, diz., art. Spinoza, Osserv. P.

senziali: 1.° essa suppone che alla sostanza conviene l'*Aseità*, cioè, che ciò che è in sè, è anche esistente per sè; il che Spinoza non ha mai provato; 2.° ella suppone valevole l'argomento Cartesiano, con cui si prova l'esistenza dell'essere infinito dalla sua idea: Ciò che è in controversia eziandio; e che Spinoza non ha mai provato, ma che, con un dommatismo indegno del filosofo, ha sempre supposto.

La proposizione ottava è: « *Ogni sostanza neces-« sariamente infinita.* » Ma se non vi è che una sola sostanza, secondo Spinoza, l'espressione *Ogni sostanza* è frivola. Per provare questa proposizione egli rinvia alle proposizioni quinta e settima; ma la quinta è frivola e svanisce, come abbiamo osservato nel § antecedente, con un semplice *distinguo*, e la settima contiene una petizione di principio. La proposizione ottava è dunque falsa.

La proposizione decimaquarta è la seguente. « *Ol-« tre di Dio non può darsi nè concepirsi alcuna « sostanza.*

Questa proposizione, supponendo l'*Aseità* e l'*Infinità* della sostanza; le quali non sono state provate da Spinoza; contiene la solita miserabile petizione di principio. Non solamente ho io provato senza replica, che le proposizioni, su le quali Spinoza appoggia il suo panteismo, sono sofismi infelici, ne'quali principalmente domina una continua petizione di principio; e che perciò lo Spinozismo è un insieme di asserzioni gratuite; ma ho eziandio mostrato evidentemente, che esso contiene delle evidenti contradizioni. Se i contingenti non sono sostanze, segue, che sono modificazioni dell'Assoluto: perciò l'Assoluto sarebbe insieme immutabile, e mutabile. Ho mostrato questa, ed altre contradizioni dello Spinozismo nel volume primo dal

§ 72 inclusivamente sino al § 77 inclusivamente, e vi rinvio il mio lettore.

§ 180. Ritorno ora all'Avvertimento della proposizione XV, che ho cominciato ad esaminare nel § 177. Spinoza, pretendendo, che la materia infinita sia un attributo di Dio, oppone a' filosofi teisti, i quali sostengono la creazione della materia, due cose: 1.° l'impossibilità della potenza creatrice; 2.° la proposizione XIV, nella quale crede di aver dimostrato, non potersi dare nè concepirsi oltre di Dio alcun' altra sostanza. Io ho mostrato: 1.° la falsità degli argomenti co' quali si attacca la possibilità della potenza creatrice; 2.° ho mostrato la falsità della proposizione XIV di Spinoza, e di tutte quelle che questa proposizione suppone: ho dunque soddisfatto rigorosamente alle istanze di Spinoza. Seguo a trascrivere l' avvertimento citato.

« Per una più completa spiegazione delle cose (così « Spinoza) confuterò gli argomenti degli avversarj, « che si riducono a ciò che segue: Primo, che la so- « stanza corporea, in quanto sostanza, consta, come « eglino credono, di parti; e che perciò eglino negano « che la stessa possa essere infinita, e che, in conse- « guenza, possa appartenere a Dio. E spiegano ciò « con molti esempj, fra i quali ne riferirò alcuni. Se « la sostanza corporea, eglino dicono, è infinita, si « concepisca divisa in due parti, sarà ciascuna di que- « ste parti o finita, o infinita. Se finita, l'infinito sarà « dunque composto di due parti finite, il che è as- « surdo. Se poi ciascuna delle due parti sarà infinita, « si dà un infinito doppio di un altro infinito, il che è « ancora assurdo. Inoltre, se la quantità infinita è « misurata da parti finite, che sieno ciascuna eguale « ad un piede, dovrà constare di un numero infinito di

« tali parti, come egualmente se sarà misurata di parti
« tali che ciascuna sia eguale al dito; e perciò si darà
« un numero infinito, il quale sia dodici volte mag-
« giore di un altro infinito. Finalmente, se da un punto
« di una qualche quantità infinita si concepisca che
« due linee, distanti nel principio fra di esse di una
« certa e determinata distanza, sieno continuate in in-
« finito, è certo che la distanza fra di esse continua-
« mente si aumenta, e che finalmente da determinata
« diverrà indeterminabile. Seguendo dunque, come
« eglino credono, questi assurdi dalla supposizione di
« una quantità infinita: da ciò concludono, che la so-
« stanza corporea dee esser finita, e che non può, in
« conseguenza, appartenere all'essenza di Dio.

« Il secondo argomento si prende eziandio dalla
« somma perfezione di Dio. Poichè, dicono, essendo
« Dio un essere infinitamente perfetto, non può sof-
« frire; ma la sostanza corporea, essendo divisibile,
« può soffrire: segue dunque che la sostanza corporea
« non appartiene alla essenza di Dio. Son questi gli
« argomenti che io trovo presso gli scrittori, co' quali
« si sforzano di mostrare, esser la sostanza corporea
« indegna della divina natura, nè potere appartenere
« alla stessa.

« Ma se alcuno rettamente faccia attenzione, tro-
« verà di aver io già risposto a questi argomenti;
« poichè questi argomenti sono fondati in ciò solo,
« *che essi suppongono che la sostanza corporea sia*
« *composta di parti; il che già ho dimostrato essere*
« *assurdo* (nella prop. 12 e nel corollario della prop.
« 13). Inoltre, se alcuno vorrà rettamente esaminar
« la cosa, vedrà che tutti quegli assurdi (se pure sono
« assurdi, di cui al presente non disputo), da' quali
« vogliono concludere che la sostanza estesa è finita,

« *non seguono affatto dalla supposizione di una* « *quantità infinita, ma dal supporre che la quan-* « *tità infinita sia misurabile, e composta di parti* « *finite*; perciò dagli assurdi che da ciò seguono altro « non possono concludere, se non che la quantità in- « finita non è misurabile, nè può esser composto di « parti finite. E ciò è quell' istesso che noi abbiamo « di sopra già dimostrato (prop. 12, ecc.). Il dardo « perciò, che eglino dirigono contro di noi, lo rivol- « gono contro di sè medesimi. Se dunque eglino non- « dimeno vogliono da questo assurdo concludere, che « la sostanza estesa dee esser finita, niente altro fanno « in verità che quello stesso che farebbe colui, il quale, « avendo finto che un circolo abbia le proprietà del « quadrato, conclude che il circolo non ha un centro, « da cui tutte le rette tirate alla circonferenza sono « uguali. Poichè la sostanza corporea, la quale non « può concepirsi se non come infinita, unica ed indi- « visibile (prop. 5, 8 e 12), eglino, per concludere, « la concepiscono finita, composta di parti finite, mol- « tiplice e divisibile.

« Così altri, dopo che fingono esser la linea com- « posta di punti, sanno ritrovare molti argomenti, « co' quali dimostrano non esser la linea divisibile in « infinito. E certamente non è una minore assurdità « il porre, esser la sostanza corporea composta di corpi, « o di parti, che il porre essere il corpo composto di « superficie, le superficie di linee, le linee di punti. E « ciò debbono confessarlo tutti coloro, i quali sanno « *che la ragione chiara è infallibile*, e principalmente « coloro i quali negano darsi il vacuo. Poichè se la « sostanza corporea potesse dividersi, in modo che le « sue parti fossero realmente distinte; perchè dunque « una parte non potrebbe annientarsi, rimanendo le

« altre, come prima, connesse fra loro? e perchè tutte
« debbano adattarsi in modo che non si dia il vacuo?
« Certamente le cose che sono realmente distinte fra
« di esse son tali che ciascuna può essere, e rimanere
« nel suo stato senza delle altre. Siccome dunque non
« si dà il vacuo nella natura (di che altrove), *ma*
« *tutte le parti debbono concorrere in modo, acciò*
« *non si dia il vacuo, segue che queste stesse parti*
« *non possono essere realmente distinte, cioè che la*
« *sostanza corporea, in quanto è sostanza, non può*
« *dividersi.*

« Se alcuno intanto domanda, perchè noi abbiamo
« una natural propensione a divider la quantità? Io
« gli rispondo, che la quantità si concepisce da noi in
« due modi, cioè astrattamente, o sia superficialmente,
« vale a dire nel modo in cui l'immaginiamo, o pure
« come una sostanza la quale vien formata dall'intel-
« letto. Se facciamo attenzione alla quantità, come
« essa è nell'immaginazione, il che spesso e più fa-
« cilmente da noi si pratica, si ritroverà finita, divi-
« sibile e composta di parti; se poi attendiamo alla
« quantità, come essa è nell'intelletto, e la concepiamo
« in quanto sostanza, il che si pratica difficilissima-
« mente, in tal caso, come abbiamo già sufficiente-
« mente dimostrato, si ritroverà infinita, unica ed in-
« divisibile. Ciò sarà evidente abbastanza a tutti coloro
« i quali hanno appreso a distinguere l'immaginazione
« dall'intelletto; principalmente se si presta eziandio
« attenzione che la materia è la stessa da per tutto,
« *nè nella stessa si distinguono parti, se non in quanto*
« *concepiamo esser la materia affetta in diverso*
« *modo; onde le sue parti si distinguono solo mo-*
« *dalmente, non già realmente.* Per cagion di esem-

« pio, l'acqua, in quanto è acqua, si concepisce da
« noi come divisibile, e le sue parti si concepiscono
« come scambievolmente separabili; ma non si con-
« cepisce così in quanto è sostanza corporea; poichè
« sotto questo aspetto non si trova in essa nè separa-
« zione, nè divisione. Inoltre l'acqua, in quanto è
« acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto so-
« stanza nè si genera, nè si corrompe. E con queste
« considerazioni penso di aver eziandio sufficiente-
« mente risposto al secondo argomento; poichè esso
« è eziandio appoggiato, nell' esser la materia, in
« quanto è sostanza, divisibile, e composta di parti. E
« sebbene ciò non fosse, come io l'ho provato, non so
« per qual ragione la materia sarebbe indegna della
« divina natura; mentre (per la prop. 14.) non può
« fuori di Dio darsi alcuna sostanza, dalla quale Dio
« fosse affetto. Tutte le cose sono in Dio, e tutte le cose
« che avvengono, avvengono per le sole leggi della na-
« tura divina, e seguono (come dimostrerò) dalla ne-
« cessità della sua essenza: perciò per niuna ragione può
« dirsi: *Deum ab alio pati, aut substantiam exten-*
« *sam divina natura indignam esse; tametsi divisi-*
« *bilis supponatur, dummodo aeterna, et infinita*
« *concedatur.*

§ 184. Ho trascritto interamente questo avvertimento di Spinoza, per togliere a' suoi seguaci, o a' suoi ammiratori qualunque sfuggita. Mostrerò ora con chiarezza e con precisione gli equivoci e le assurdità che esso contiene.

Spinoza insegna in questo avvertimento, 1.° *Che la sostanza corporea infinita non è composta di parti; e che, in conseguenza, la quantità infinita è incommensurabile*; 2.° *che la sostanza corporea, purchè*

si ponga infinita ed eterna, quantunque non fosse indivisibile, non è indegna della natura divina.

Spinoza non solamente enuncia gratuitamente, colla massima arditezza, le più palpabili contradizioni, ma eziandio nello stesso modo nega le verità le più evidenti. *La materia infinita*, egli dice, *non è composta di parti.* Se la materia infinita, io gli rispondo, non è composta di parti, ella non è estensione; se ella non è estensione ella non è materia.

Si negherà, che l'estensione infinita sia composta di parti? Se l'estensione infinita non è composta di parti, essa non è mica estensione; poichè la nozione chiara dell'estensione è l'idea di un insieme di parti le une fuori dell'altre. La materia, sia che la poniate finita, sia che la poniate infinita, non lascia di esser materia; e perciò non lascia di essere un'estensione; e l'estensione, sia che la poniate finita, sia che la poniate infinita, non lascia di essere estensione; e l'estensione è un insieme di cose le une fuori delle altre, e che si limitano scambievolmente: se si nega ciò, niuno può più legare alcuna nozione al vocabolo *estensione*. Chi nega questa nozione chiara dell'estensione, merita di esser compianto, ed è indegno che si ragioni con lui.

Il gran Leibnizio confutò invincibilmente Clarke, il quale negava che lo spazio infinito avesse parti. Questa confutazione ferisce eziandio la materia infinita di Spinoza. « Dire che lo spazio infinito è senza parti, « è dire che gli spazj finiti nol compongono, e che lo « spazio infinito potrebbe sussistere quando ancora « tutti gli spazj finiti fossero annientati. Ciò sarebbe « come se si dicesse, *nella supposizione cartesiana « di un universo corporale, esteso senza limiti, che « questo universo potrebbe sussistere, quando an-*

« *cora tutti i corpi che lo compongono fossero an-*
« *nientati* (1).

Ma Spinoza stesso non è costretto di dire nel pezzo trascritto, *che le parti della materia si distinguono solo modalmente, non già realmente*? Egli è dunque forzato di porre delle parti nella materia fra di esse distinte; chiami egli questa distinzione modale, o reale, ciò poco importa nel momento. La materia infinita di Spinoza è dunque composta di parti.

Ma ecco l'origine della sua illusione. Noi diciamo, che un dato corpo si divide in due, in tre parti, per esempio, allora che di un corpo se ne fanno due, tre, ecc., e dopo la divisione queste diverse parti divise, si riguardano come indipendenti l'una dall'altra, e come non appartenenti più ad uno stesso corpo, o come elementi integranti dello stesso. Ora, nella supposizione (chimerica per altro come vedremo) della materia infinita, non si può concepire alcun corpo, il quale sia fuori del gran tutto; e che non ne sia un elemento integrante; e ciò malgrado tutte le divisioni, che noi osserviamo ne' corpi finiti. La materia infinita è dunque *indivisibile*. Ma qui Spinoza confonde insieme due nozioni, che, per parlar con precisione, avrebbe dovuto distinguere, cioè la *composizione e la divisibilità. Tutto ciò che è divisibile è composto*; ma le proposizioni affermative non essendo convertibili per la loro forma solamente, non si può dire: *Tutto ciò che è composto è divisibile*. Ciò nondimeno, non importa che non vi sieno delle parti effettivamente divise nella materia supposta infinita. Io ho avvertito di sopra, § 176, pag. 5 e 6, che la *continuità* delle parti non impedi-

(1) Raccolta di diversi pezzi fra Leibnizio, Clarke, e Newtono, quatrième ecrit di Leibnitz, n. 11 e 12.

sce la loro divisione; che le parti divise possono esser continue, e non continue. Nella supposizione della materia infinita di Spinoza, niuna parte di questa materia, niun corpo particolare può porsi senza essere in continuità col gran tutto; ma ciò non importa, che le parti di questa materia, che i corpi particolari non sieno attualmente divisi l'uno dall' altro; poichè questa ultima divisione consiste nell'esser tali corpi l'uno fuori dell' altro: nel che consiste l' essenza dell' estensione.

Spinoza giuoca su la distinzione *reale* e *modale* delle parti della materia infinita; ma infelicemente. *Due cose*, egli dice, *sono realmente distinte fra di esse, quando l'una può essere e rimanere nel suo stato senza dell'altra*. Io convengo di ciò, ed impiego questa nozione contro lo stesso Spinoza.

Riflettendo su la nozione della sostanza è per me evidente, *che la sostanza è semplice*. Di che cosa mai sarebbe composta una sostanza? Quali sarebbero i suoi componenti? La sostanza non può esser composta di meri accidenti, poichè l'accidente non può aver esistenza senza la sostanza. L'accidente è un' esistenza inerente, ed un accidente senza sostanza sarebbe una esistenza inerente, e non inerente insieme. L'accidente è un modo di essere, ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere, e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, *che l'accidente non può aver esistenza* senza la sostanza. Da ciò segue necessariamente, che una unione di accidenti non può costituire la sostanza; poichè i componenti, dovendo per natura essere anteriori al composto, gli accidenti dovrebbero antecedentemente esser esistenti senza la sostanza: il che è impossibile.

Sarebbe forse la sostanza composta di più sostanze? ma ciò è contro l'ipotesi, poichè noi supponiamo una sostanza, non già molte. Si dirà forse, che non può esser esistente una sostanza unica, che sia unità senza esser numero? Ma ciò sarebbe porre una contradizione, poichè sarebbe porre un numero senza unità, un composto senza componenti; ciò sarebbe, in breve, porre una serie infinita di condizionali senza l'assoluto. Una collezione di sostanze suppone necessariamente, in ordine di natura, antecedentemente le sostanze, ed ogni sostanza è una sostanza, e non molte sostanze.

Io so che la maggior parte de' filosofi riguardano i componenti da cui risulta il corpo, come composti da altri componenti, i quali son eziandio composti; e così all'infinito, senza porre mai dei componenti i quali non sieno composti: ma è questo un errore in cui cadono coloro, i quali giudicano per immaginazione, non già colla chiarezza dell'intelligenza; e Spinoza, il quale accusa i suoi avversarj di giudicare per immaginazione non già con intelligenza, infelicemente è uno di costoro, che è affetto dal vizio che egli rimprovera ai suoi avversarj. Non può negarsi, qualora si voglia ragionar di buona fede, e giudicare per l'evidenza, che i componenti sono la condizione dell'esistenza del composto; e che, ponendo questi come composti, non si avrà ancora la condizione ultima della composizione, e perciò si avrà una serie infinita di condizionali, senza un' ultima condizione, il che vale ancora quanto dire, che vi è una serie infinita di effetti senza una causa prima: i filosofi, i quali ammettono questo assurdo, non possono aver difficoltà di ammettere che l'esistenza di qualche cosa nel momento presente non richiede affatto alcuna esistenza eterna. Arrestiamoci dunque a questa evidente verità: *La sostanza è semplice.*

Un' altra verità eziandio evidente è, *che il modo o sia la qualità qualifica la sostanza a cui è inerente; in maniera che tutto quello che costituisce il modo, si dee attribuire alla sostanza, a cui il modo o la qualità appartiene*. Per cagion di esempio, tutto ciò che costituisce il *vizio*, si dee attribuire al *vizioso;* poichè il vizioso essendo colui in cui è esistente il vizio, tutto ciò che costituisce il vizio dee essere esistente nel vizioso; di modo tale, che essendo il vizio l'abitudine di fare alcune date azioni contrarie al dovere, si dee dire del vizioso, esservi in esso l'abitudine di fare alcune date azioni contrarie al dovere.

Ciò premesso, segue evidentemente, *che l'estensione non può essere una realtà inerente alla sostanza.*

Abbiamo mostrato, che l'estensione è composta di parti le une fuori delle altre, e che si limitano scambievolmente. Se l'estensione si potesse attribuire realmente alla sostanza, la sostanza sarebbe composta, perchè sarebbe estesa; ma io ho mostrato in un modo senza replica, che la sostanza è semplice: *l'estensione non può dunque essere una realtà inerente ad alcuna sostanza.* Se Spinoza avesse conosciuto questa importante verità, non avrebbe certamente prodotto fuori il suo mostruoso sistema.

Ma se l'estensione non è una realtà, si dirà: Che cosa è essa mai? Che cosa sono, io rispondo, nella dottrina cartesiana, i colori, i suoni, gli odori, il freddo, il caldo? Sono nostre sensazioni, sono mere apparenze, sono, in un vocabolo, *fenomeni:* tale è, io rispondo, ancora l'estensione. I filosofi, che qui combatto, non hanno alcun motivo legittimo di contrastarmi questa dottrina. Non ammettono eglino forse che i corpi ci appariscono colorati, sonori, freddi, caldi, senza esserlo realmente? Perchè non possono essi apparirci estesi,

senza esserlo? Spinoza non intraprese mai, per quanto sembra, un esame attento su i motivi legittimi delle nostre conoscenze: egli scrive supponendo, che l'intelletto umano può penetrare perfettamente nell'essenze delle cose tutte, ed avere un' idea adeguata dell' Essenza divina; e dedurre da questa idea la conoscenza della natura. Egli suppone, senza provarlo affatto, che l'estensione è una realtà: egli la suppone un attributo di Dio, ed infinita. Ma se l'estensione non è una realtà, come rigorosamente io ho dimostrato, tutta la macchina Spinozistica, distrutta la base, su cui poggia, è interamente rovesciata.

Non vi è alcun motivo legittimo su di cui possa appoggiarsi la realtà dell' estensione. Sarebbe forse un tal motivo la testimonianza de' sensi? Ma i sensi, come ho detto, non ci mostrano le cose tali quali sono in sè stesse; ma solamente quali ci appariscono: i Cartesiani di ciò convengono. Sarebbe forse un tal motivo l'idea chiara, che noi abbiamo della estensione? Ma su qual fondamento può porsi, che l'esistenza di un' idea nel nostro spirito ci autorizza a porre un oggetto in sè perfettamente simile a questa idea?

Da un' altra parte l'evidenza di ragione ci mostra, che, ponendo la realtà dell'estensione, si pone una contradizione.

Ciò che possiamo stabilire su i corpi può esprimersi colle seguenti proposizioni: 1.° Vi sono al di fuori di noi de' *moltiplici*, de' *composti*, degli *aggregati*, quale che siasi di queste tre denominazioni che volete adottare; 2.° Noi non conosciamo le proprietà assolute di questi composti; ma conosciamo solamente come ci appariscono; 3.° Gli elementi di questi composti sono semplici, e realmente distinti fra di essi.

Concludiamo contro di Spinoza: 1.° Questo filosofo

non ha mai provato che l'estensione sia una realtà; 2.° È assurdo il porre, che l'estensione sia una realtà; 3.° L'estensione non essendo una realtà, non può essere nè infinita, nè un attributo di Dio.

Io prego i moderni ammiratori di Spinoza di porre il piombo nei loro passi; e di non esser tanto dommatici, quanto eglino sono. Prevenuti per l'assurdo razionalismo assoluto dell'attuale filosofia alemanna, eglino sono affetti da alta ammirazione verso la filosofia Spinozistica; ma io fo loro osservare, che uno de' più celebri filosofi alemanni ha confutato rigorosamente lo Spinozismo; e che su l'oggetto dell' estensione, egli scrive sensatamente e profondamente quanto segue:

« *Spinoza erroneamente riguarda l'estensione co-*
« *me una realtà*... Colui il quale conosce non essere
« l'estensione una realtà, la quale sia inerente a qual-
« che essere, ma che essa suppone un' altra realtà,
« dalla quale, confusamente percepita, apparisce l'e-
« stensione; siccome il colore non è una realtà inerente
« nel corpo, ma suppone nello stesso delle altre cose,
« dalla cui percezione confusa si genera l'idea del co-
« lore; e se costui conosce abbastanza come nasca l'i-
« dea dell'estensione nell'anima, da questa sola assur-
« dità riconoscerà l'assurdità dello Spinozismo. *Che*
« *l'estensione sia una realtà, la quale esprima l'es-*
« *senza della sostanza corporea, Spinoza con Car-*
« *tesio l'asserisce, appoggiato sul principio fal-*
« *lace della chiara e distinta percezione dell'esten-*
« *sione? ma nol prova. Ma noi abbiamo dedotto da*
« *nozioni vere* (§ 226, *cosmol.*) *che l'estensione non*
« *è una realtà, ma un fenomeno, che ha un suffi-*
« *ciente fondamento nella realtà. Che se Cartesio e*
« *Spinoza avessero posto la stessa attenzione nell'e-*
« *saminare l'idea dell'estensione, che hanno posto nel-*

« *l'esaminare l'idea del colore, avrebbero facilmente*
« *evitato l'errore notato nella proposizione* (quello
« cioè di riguardar l'estensione come una realtà (1). »

Wolfio ha spiegato bene, come nasce in noi il fenomeno dell'estensione. Egli stabilisce prima, che la percezione complessa di un composto, la quale non può risolversi nelle percezioni distinte de' componenti, è diversa da quella che risulterebbe, risolvendosi la percezione complessa nelle percezioni distinte de' componenti: mescolate, egli dice, insieme due polveri molto fine e di color differente, ne risulterà un colore, il quale all'occhio nudo apparirà diverso da quello che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Che se poi con un microscopio osserverete la polvere risultante dalla mescolanza, si renderanno visibili i granelli della polvere co' colori che presentavano pria della mescolanza. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguon più l'uno dall'altro; ma due o più appariscono a guisa di un solo, le percezioni del diverso colore si confondono in una, ed il colore composto comparisce totalmente diverso da ciascuno de' due colori componenti. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa, che dalla commistione di due odori nasce un odore composto, diverso dall'uno e dall'altro? Chi ignora, che dalla commistione di due sapori nasce un sapore composto, diverso da ciascuno di quelli che si sono mescolati insieme? Ma giova leggere attentamente la sua Cosmologia, e specialmente il capitolo *De ortu corporum ex elementis*. Io rinvio inoltre il mio lettore alle mie Lezioni di logica e metafisica, vol. 3.°, lezione LXXX e LXXXI. Della prima edizione.

È da osservarsi su questa materia, che i filosofi i

---

(1) Wolfio, Teol. nat., par. 2, § 689.

quali han riconosciuto la semplicità metafisica de' principj della materia non tutti han riguardato l'estensione come un *fenomeno*, un' apparenza non esistente che nelle nostre percezioni: vi sono stati di quelli che han riguardato l'estensione come una realtà derivante dai semplici; ma costoro si sono ingannati: non può esservi altra realtà nel composto, oltre di quella che vi è ne' semplici: ora l'estensione non è mica ne' semplici: essa non è dunque una realtà; essa è un mero fenomeno.

§ 182. Non solamente può mostrarsi la falsità della dottrina Spinozistica, la quale afferma essere l'estensione un attributo della Sostanza; e perciò di Dio, co' principj della vera filosofia; ma eziandio può mostrarsi, con un argomento *ad hominem*, secondo i principj stessi di Spinoza. Questo filosofo pretende, *che l'attributo dee concepirsi per sè stesso*. Egli si sforza di provare ciò nella Proposizione decima della prima parte dell'Etica: *Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.*

« Poichè l'attributo è ciò che l'intelletto percepisce
« della sostanza, come costituente l'essenza di questa
« (def. 4), e perciò dee concepirsi per sè stesso (def. 3). »
Spinoza dice altrove, nella Lettera 2.ª delle sue opere postume, pag. 397, che egli intende per attributo « tutto
« ciò che è concepito per sè ed in sè, in maniera che
« l'idea, che se ne ha, non racchiude mica l'idea di
« un' altra cosa. L'estensione (egli aggiunge) è con-
« cepita per sè stessa ed in essa stessa, ma non già il
« moto, perchè esso è concepito in un altro, e la sua
« idea racchiude quella dell'estensione. »

Da ciò si vede evidentemente, che, secondo Spinoza, l'*attributo* e la *sostanza* non sono che la stessa cosa. Ora da ciò seguono molti assurdi.

In primo luogo, ciò che è concepito per sè ed in sè, secondo Spinoza è un assoluto. Ora l'estensione, quale che siasi, è un composto, ed il composto, lungi di concepirsi per sè ed in sè, si concepisce per mezzo de'componenti. L'estensione dunque, anche secondo i principj di Spinoza, non può essere un attributo.

Inoltre, se l'attributo è la stessa cosa della sostanza, infiniti attributi importano infinite sostanze: non può, in conseguenza, in alcun modo conciliarsi la moltitudine degli attributi coll'unità della sostanza.

Spinoza definisce *Dio*, nella Definizione sesta della prima parte dell'Etica nel modo seguente:

« Io intendo per *Dio* un essere assolutamente infi-
« nito, cioè *una sostanza, che racchiude un'infinità*
« *di attributi*, ciascuno de' quali esprime un' essenza
« eterna ed infinita. »

Questa definizione è un insieme di contradizioni. Se l'attributo è la stessa cosa della sostanza; una sostanza, che racchiude un'infinità di attributi, è una sostanza che racchiude un' infinità di sostanze, o sia una sostanza composta di un'infinità di sostanze. Ma Dio esiste: esiste dunque un' infinità di sostanze. Da un'altra parte, non vi è nè vi può essere nella natura che una sola sostanza. Quindi abbiamo nello Spinozismo queste due proposizioni: 1.° Non esiste che una sola sostanza; 2.° Esiste un numero infinito di sostanze: *spectatum admissi risum teneatis amici?*

Si dura certamente fatica a comprendere, che un filosofo possa riunire in un sistema tante contradizioni e tanti vizj, quanti Spinoza, con un impudenza la più decisa, ne racchiude nel suo.

Dopo d'avere il filosofo, che io qui combatto, insegnato, che ciascun attributo dell' unica sostanza dee concepirsi per sè, *unum quodque unius substantiae*

attributum per se concipi debet, ha veduto, che due attributi si debbono concepire come realmente distinti; e che perciò più attributi importavano una pluralità di sostanze. Ma egli aveva già gratuitamente posto il suo sistema, e non incontrando alcuna ripugnanza ad accettare le più rivoltanti contradizioni, ed a negare le verità le più evidenti, rimane fermo nel porre nel suo sistema le contradizioni che evidentemente si ravvisano. Nell'avvertimento, che segue l'accennata proposizione decima, egli dice: « non possiamo dalla reale di-
« stinzione di due attributi concludere, che essi costi-
« tuiscano due esseri o due diverse sostanze; *poichè è*
« *della natura della sostanza che ciascuno de' suoi*
« *attributi si concepisca per sè; poichè tutti gli at-*
« *tributi, che essa ha, furono sempre insieme in essa,*
« *nè uno potè esser prodotto dall'altro; ma ciascuno*
« *esprime la realtà o l'essere della sostanza.* »

Questa sfuggita di Spinoza è molto frivola ed insussistente. Parliamo con nozioni nette: *l'essenza* della sostanza è forse qualche cosa distinta dalla sostanza medesima? Sarebbe un errore il credere che queste due espressioni *l'essere* e *l'essenza dell'essere* denotino due realtà distinte: esse non denotano, che la stessa cosa: ponendo l'essere si pone l'essere e non altro; e ponendo l'essenza dell'essere si pone l'essere e non altro. Gli oggetti, che l'esperienza ci manifesta, si presentano a noi come oggetti modificati; lo spirito nostro perciò, anche quando concepisce l'essere o sia la sostanza, la suole dividere in due idee, delle quali considera l'una come la qualità inerente allo stesso soggetto; perciò si riguarda l'*essenza* come una cosa inerente all'essere; ma sarebbe un giuocar su i vocaboli il credere che l'essenza sia realmente una realtà distinta dall'essere. Così si considera sovente l'uomo come

il soggetto dell' umanità, *habens humanitatem;* e per conseguenza, come un soggetto modificato. Ora l' umanità è il costitutivo intero dell'essere o della sostanza dell'uomo; e perciò il soggetto dell'umanità è la stessa cosa dell' umanità.

Se la sostanza è la stessa cosa dell'essenza della sostanza, e se l' attributo, secondo Spinoza, costituisce l'essenza della sostanza, l' attributo è la stessa cosa della sostanza.

Spinoza stesso ha definito la sostanza nello stesso modo in cui ha definito l'attributo; ed egli stesso confessa, che l' attributo è la stessa cosa della sostanza.

Ma se l'attributo è la stessa cosa della sostanza, chi pone esistenti molti attributi, pone esistenti molte sostanze: se questa illazione non è evidente, l' evidenza non esiste affatto.

No, dice Spinoza, questa illazione è falsa: degnatevi, io gli rispondo, di provar colle leggi logiche, che una tale illazione non iscende legittimamente dalle premesse, che voi concedete; siamo noi forse obbligati di arrenderci alle vostre asserzioni? Appartiene, voi replicate, alla natura della sostanza l'avere più attributi; ma ciò appunto è quello che io nego; e lo nego appoggiato su di una illazione legittima, che scende da premesse evidenti; e che voi stesso concedete. Un filosofo di buona fede sarebbe certamente dall'evidenza di questo ragionamento posto tra l' uscio ed il muro; ma Spinoza, eminente sofista, ricorre ad altre cavillazioni. Seguiamolo per altro poco:

« Niente (egli dice) è più chiaro nella natura, che
« ogni ente si dee concepire sotto un qualche attributo,
« *e che quanto più realtà o essere esso abbia, tanto*
« *maggior numero di attributi abbia ancora i quali*
« *esprimano la necessità o l'eternità e l'infinità,* ed

« in conseguenza, nulla è più chiaro, che l'essere as-
« solutamente infinito si debba definire, in conformità
« della nostra definizione sesta: *un essere il quale con-*
« *sta d' infiniti attributi*, ciascuno de' quali esprime
« una certa essenza infinita ed eterna. »

Ma o Spinoza non ha provato affatto, *che un essere quanto maggior realtà esso abbia tanto maggior numero di attributi dee avere*, e tutto il suo cicaleccio è frivolo, o, se egli pretende di averlo provato, essendo evidente la contradizione fra queste due proposizioni: 1.° *L'attributo è la stessa cosa della sostanza*; 2.° *Molti attributi esistenti non sono molte sostanze esistenti*; questa evidenza obbliga, a chi non vuole esser nel delirio, a riguardar come impossibile siffatta prova.

Ma finalmente come Spinoza prova egli ciò che quì asserisce? La sua proposizione nona è la seguente: « Quo
« plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura
« attributa ipsi competant.

« Demonstratio. Pater, ex defin. 4, oh! che rigorosa dimostrazione! Si può egli maggiormente abusare della pazienza di un lettore saggio? La definizione quarta, come abbiam veduto, dice, *che l'attributo costituisce l'essenza della sostanza*; il che val quanto dire, che è la stessa cosa della sostanza: posso dunque, sostituendo la definizione al definito, sostituire al vocabolo *attributo* il vocabolo *sostanza*.

Ciò fatto, enuncio la proposizione nona così: « Quanto
« *maggior realtà ha una cosa, tanto maggior nu-*
« *mero di sostanze compete alla cosa stessa.* » Che cosa dirne? Taccio.

Condillac su questa proposizione nona di Spinoza fa la seguente osservazione: « Quando si avanza una pro-
« posizione bisognerebbe pria di cercarne la prova darle
« un senso chiaro e determinato; provare una propo-

« sizione che non ha alcun senso, o non provar niente
« è la stessa cosa. Or noi non abbiamo alcuna idea di
« ciò che è significato co' vocaboli *realtà, essere, at-*
« *tributo*: io parlo degli attributi che costituiscono
« l'essenza, perchè di essi qui si tratta (vedete la De-
« finizione IV). Attributo significa qualche cosa che sia
« differente dalla realtà? In questo caso che cosa esso
« sarà, e perchè vi saranno più attributi quante più
« realtà vi saranno? Se, al contrario, l'attributo, o ciò
« che costituisce l'essenza, è la stessa cosa della realtà,
« questa proposizione è perfettamente frivola; perchè
« è dire: Quante più realtà ha una cosa, tante più
« realtà essa ha. Una simile proposizione meritava
« molto bene di esser provata per mezzo di una defi-
« nizion di vocabolo. »

Questa critica è senza replica.

§ 183. Malgrado l'avvertimento che Spinoza soggiunse alla proposizione decima, e che abbiamo riportato, i suoi amici non furono persuasi, che la dottrina di lui, circa l'attributo e la sostanza, poteva conciliarsi coll' unità della sostanza. Simone di Vries nella lettera 26.ª dice a Spinoza: «In ciò che dite, nell'avver-
« timento della Proposizione decima, voi sembrate sup-
« porre, che la natura della sostanza sia tale, *che possa*
« *ricevere molti attributi; il che non è ancora di-*
« *mostrato, se non ammettendo la stessa definizione*
« *della sostanza assolutamente infinita, cioè di Dio:*
« *avviene altrimenti, se si stabilisce, che una sostanza*
« *non può avere che un solo attributo*; ed io avendo
« due idee di due attributi, potrei rettamente conclu-
« dere, che dove sono due diversi attributi ivi sono
« due diverse sostanze. »

Spinoza, nella lettera 27.ª risponde al nomato Simone di Vries, circa l'enunciata obbiezione, in questo modo: « Io intendo per *sostanza* ciò che è in sè, e

« che si concepisce per sè, cioè, il cui concetto non
« involve il concetto di un' altra cosa. L' istesso io in-
« tendo per *Attributo*, se non che l' attributo si dice
« relativamente all' intelletto che attribuisce una certa
« natura alla sostanza. Volete intanto (il che non è
« necessario) che io vi spieghi con un esempio, come
« un' unica e medesima cosa possa esser denotata con
« due nomi. Ne recherò due. In primo luogo dico, che
« per *Israele* s' intende il terzo Patriarca, e l' istesso
« terzo Patriarca intendo per *Giacobbe*, poichè il nome
« di Giacobbe gli s' impose, perchè aveva preso il cal-
« cagno del fratello. Il secondo esempio è il seguente:
« Intendo per *piano* ciò che senza alcun cambiamento
« riflette tutti i raggi della luce; la stessa cosa intendo
« per *bianco*, se non che il bianco si dice relativa-
« mente all' uomo che guarda il piano. »

Che una stessa cosa possa esser denotata da più nomi, ciò io lo concedo a Spinoza; ma che di una stessa cosa si possa affermare sotto un nome ciò che insieme si nega della stessa cosa sotto di un altro nome, niuno certamente può concederlo al nostro panteista. E, per non sortire dagli esempj da lui stesso recati: Se io dico: *Israele morì prima di Moisè;* intendendo per Israele il terzo Patriarca, certamente non mi è permesso di dire insieme: *Giacobbe non morì prima di Moisè;* denotando per Giacobbe anche il terzo Patriarca; e se lo dicessi, la diversità de' nomi non salverebbe affatto la contraddizione che si trova fra le due proposizioni.

Che Spinoza voglia dare il nome di attributo, e di sostanza insieme al primo soggetto di ciò che esiste, ciò poco importa; ma che, denotando la stessa cosa con questi due nomi, egli dica insieme: *Gli Attributi esistenti sono più di uno. La sostanza esistente è una sola; ed è impossibile, che ve ne sieno più.* Ciò

è, e sarà eternamente, malgrado tutte le repliche di Spinoza, un affermare una evidente contraddizione.

§ 184. *La sostanza è semplice.* Ho dimostrato questa proposizione.

Questa proposizione importa, che una sola realtà costituisce la sostanza: la realtà finita, contingente, creata, mutabile, costituisce la sostanza finita. La realtà infinita, eterna, assoluta immutabile, è la sostanza infinita, è *Dio*.

I metafisici, anche i più esatti, non hanno generalmente ben determinato queste nozioni, ed han somministrato l'occasione di false illazioni a Spinoza ed a' suoi seguaci.

Wolfio insegna, che ciò che nell' ente è costante, e non determinato, si chiama *essenziale;* che ciascuno essenziale non è determinato dagli altri, e può sussistere indipendentemente dagli altri; che l'unione degli essenziali costituisce l' *Essenza.* Che il costante nell'essere, determinato dagli essenziali, è l'*Attributo.*

Questo filosofo, in conseguenza, chiama *essenziale* ciò che Spinoza chiama *Attributo*: egli perciò, nella confutazione dello Spinozismo, pone e dimostra la seguente proposizione: *Spinosa attributum cum determinationibus essentialibus confundit.*

Ma, sia con buona pace dell'illustre Alemanno, questa unione di essenziali, per costituire l' essenza, o l' essere, o la sostanza, è in contraddizione colla dottrina della semplicità della sostanza.

Un' altra contraddizione si ravvisa in questi metafisici nel darci la nozione dell' Essere infinito. Chiamano eglino *Essere infinito* quell' essere in cui vi sono tutte le realtà compossibili in un grado assolutamente sommo. Ma questi stessi metafisici insegnano, *che l' Essere assoluto o infinito è semplicissimo.*

Questa dottrina è in contraddizione colla moltitudine degli attributi, o degli essenziali, che questi metafisici pongono in Dio. Ed io mi maraviglio molto come uomini dotati di molta penetrazione, fra i quali il sommo Wolfio, non si sieno accorti di questa contraddizione. Nella mia critica della conoscenza io ho parlato abbastanza degli errori della volgare Ontologia nel capo V del lib. III, ed io vi rinvio il mio Lettore.

Fa d'uopo nondimeno render la dovuta giustizia a' nostri teologi: eglino, sviluppando accuratamente la nozione dell' Assoluto, han mostrato invincibilmente, non potervi essere in Dio alcuna cosa che sia distinta dalla sua essenza; e che questa è semplicissima in modo che tutto ciò che è in Dio è lo stesso Dio semplicissimo. Questa importante dottrina è espressa dal nostro Genovesi così: « Nulla est in natura Dei com« positio. Non physica; quoniam partibus separabili« bus non constat incorporeum; nec metaphysica « quasi Dei attributa formaliter ex natura rei distin« guantur, ut opinantur scotistae; quia *quodcumque « Dei attributum natura sua esse debet una eadem« que simplicissima essentia, in qua non sit aliud « sapere, aliud esse* (1).

Questa dottrina ammessa, la falsità dello Spinozismo ne è un'illazione evidente. Quello intanto, che mi sorprende si è, che Spinoza riconosce il principio fondamentale della dottrina esposta; e poi, invece di ammettere l' illazione legittima, che evidentemente ne scende, la quale è appunto l'assurdità della sua dottrina su la divina natura, insegna delle cose evidente-

(1) Metaph. lat., par. 2, Schob. prop. IV.

mente contrarie al principio, che egli ammette come incontrastabile.

Nella Lettera 40, proponendosi di sviluppare la nozione dell'Assoluto, egli insegna ciò che segue:

1.° « Che l'essere, che ha un'esistenza necessaria,
« dee essere *eterno,* poichè, se gli si attribuisse una
« durata determinata, questo essere al di là di questa
« determinata durata si concepirebbe come non esi-
« stente, o come non avendo una esistenza necessaria.

2.° « *Che questo essere dee esser semplice, non*
« *già composto di parti. Poichè le parti componenti*
« *per natura, e per cognizione, è necessario che*
« *sieno prima di ciò che è composto: il che non ha*
« *luogo in ciò che è eterno per natura. Id simplex,*
« *non vero ex partibus compositum esse. Partes*
« *namque componentes natura, et cognitione, prio-*
« *res sint oportet, quam id quod compositum est:*
« *quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum*
« *non habet.*

Vengo al quarto principio, il quale sviluppa il secondo trascritto: « Questo essere è necessario che sia
« *indivisibile.* Poichè se fosse divisibile, si potrebbe
« dividere in parti, o della stessa natura, o di natura
« diversa; se si ammette questa ultima supposizione,
« si ammette, che un tal essere potrebbe esser di-
« strutto, e che così potrebbe non esser esistente; il
« che è contrario alla definizione. E se si ammette la
« prima, qualsivoglia parte includerebbe la esistenza
« necessaria, e per tal riguardo l'una potrebbe esser
« esistente, ed in conseguenza concepirsi senza del-
« l'altra, e perciò quella natura dovrebbe pensarsi
« come finita; il che è contrario alla definizione.

Ora qual filosofo di buona fede, e che non abbia uno spirito sofistico, potrebbe, dopo d'avere ammesso

i principj secondo e quarto, insegnare, che l'estensione è un attributo divino; e che Dio è una cosa estesa? Tanto vale il dire: *l'essere necessario è semplice. L'essere necessario è esteso*; *quanto il dire*: *l'essere necessario è semplice*; *l'essere necessario non è semplice. Tanto vale il dire*: *l'estensione è semplice; quanto il dire*: *l'estensione non è estensione*. Tanto vale il dire: *L'estensione è indivisibile*; quanto il dire: *Ciò che è attualmente diviso in parti è impossibile che sia diviso.*

Ma chi può tener dietro a tante puerili inettissime contraddizioni?

§ 185. La distinzione, dice Spinoza, che vi è fra le diverse parti della materia infinita, non è mica una distinzione *reale*, ma *modale*; poichè i diversi corpi della natura non sono nè sostanze, nè aggregati di sostanze, ma modi della sostanza infinita. Questa dottrina è degna del suo autore, poichè racchiude le più mostruose assurdità.

In primo luogo è evidente, che i diversi corpi della natura sono le parti della pretesa materia infinita: le parti poi sono i componenti del tutto; ma queste parti sono modi, secondo Spinoza: un insieme di modi costituisce dunque la sostanza: è questo un assurdo, anche secondo il nostro panteista.

Inoltre nella materia infinita, e ne' diversi corpi della natura, noi, prescindendo dalla limitazione, e dalla pretesa infinità, osserviamo le stesse cose; cioè, una estensione in lunghezza, larghezza, e profondità, la solidità, il moto; e noi concepiamo il moto non solamente, come pretende Spinoza, inerente nella sua materia, pretesa infinita, ma eziandio come inerente ne' diversi corpi della natura: non vi è dunque alcuna ragione, che ci vieti di considerare i corpi par-

ticolari come aggregati di sostanze, e non già come modi. Se Spinoza, ed i suoi seguaci replicassero, che l'infinità, essendo compresa nell'idea della materia infinita e non già nell'idea di un corpo particolare, è ciò un sufficiente motivo di riguardar la materia infinita come una sostanza, ed i corpi particolari come modi di questa sostanza, si risponderebbe facilmente loro, che eglino commettono una *petizione di principio*; poichè ciò appunto è in controversia fra essi e noi; eglino, sostenendo, che la sostanza è infinita; e noi, dicendo, al contrario, che bisogna ammettere delle sostanze finite, contingenti, mutabili, realmente distinte dalla sostanza infinita.

L'idea della materia infinita di Spinoza non è che un'astrazione effettuata. Nella idea particolare di ciascun corpo vi entra la idea di figura: fate astrazione dalla figura, vi rimane l'idea generale di estensione solida, agitata dal moto. Redente reale questo universale di logica, ed avrete la materia infinita di Spinoza, e la confusione dell'indeterminato coll'infinito.

Finalmente, se i diversi corpi della natura sono modi della materia infinita; e se i modi qualificano la sostanza; la materia infinita di Spinoza sarà il soggetto di tutte le immaginabili contraddizioni.

Essa sarà insieme sferica, cilindrica, cubica, piramidale, ecc.

Bayle ha rilevato con molta sagacità questa assurdità Spinozistica.

« Le modificazioni sono entità, che non possono
« esistere senza la sostanza che esse modificano: bi-
« sogna dunque, che la sostanza si trovi da per tutto,
« ove vi sono modificazioni; bisogna eziandio, che
« essa si moltiplichi a proporzione che le modificazioni
« *fra di esse incompatibili* si moltiplicano; di modo

« che ove vi sono cinque o sei di queste modificazioni,
« vi sieno cinque o sei sostanze. È evidente, alcuno
« Spinozista non può negarlo, che la figura quadrata
« e la figura circolare sono incompatibili nella stessa
« massa di cera. Fa d' uopo dunque necessariamente,
« che la sostanza modificata dalla figura quadrata non
« sia la stessa sostanza di quella che è modificata
« dalla figura rotonda. Così, quando io vedo in una
« camera una tavola rotonda, ed una tavola quadrata,
« io posso sostenere, che l'estensione, che è il soggetto
« della tavola rotonda, è una sostanza distinta dall' e-
« stensione, che è il soggetto dell'altra tavola; perchè
« altrimenti sarebbe certo, che la figura quadrata e la
« figura rotonda si troverebbero nello stesso tempo in
« un solo e medesimo soggetto: ora ciò è impossibile.
« Il ferro e l'acqua, il vino ed il legno sono incom-
« patibili: essi richiedono dunque soggetti che sieno
« distinti in numero. L'estremità inferiore di un palo
« fisso in un fiume non è affatto la stessa modificazione
« dell' altro estremo; esso è circondato dall' acqua:
« essi ricevono dunque due attributi contradittorj: es-
« sere circondato di acqua, non essere circondato di
« acqua: bisogna dunque che il soggetto, che essi mo-
« dificano, sia almeno due sostanze; perchè una so-
« stanza unica non può essere insieme modificata da
« un accidente circondato di acqua, e da un accidente
« che non è circondato di acqua. Ciò fa vedere, che
« l' estensione è composta di tante sostanze distinte
« quante modificazioni vi sono (1).

Questo argomento, secondo me, è esatto; e se si dura qualche fatica a comprendere l' esattezza, ciò deriva perchè il primo pensiere che si offre allo spi-

(1) Artic. Spinoza, Remarque N; num. 1.

rito riguarda i diversi corpi della natura come differenti sostanze, e non già come differenti modi della sostanza materiale. Le premesse del raziocinio addotto sono verità evidenti: 1.º Le qualità qualificano la sostanza, e tutto ciò che trovasi nella qualità è nella sostanza, e le appartiene; 2.º La sostanza, sebbene possa avere *successivamente* qualità, che si escludono scambievolmente, non può mai averle insieme: ciò sarebbe porre la falsità del principio di contraddizione.

Alcuni difensori di Spinoza hanno replicato all'addotto argomento di Bayle, che questo filosofo non ha capito lo Spinozismo, nè il suo proprio sentimento sull'essenza dell'estensione, poichè egli pensava con i Cartesiani, che l'estensione fosse una sostanza. Or chiunque suppone, che l'estensione sia una sostanza, deve confessare che questa sostanza deve riunire tutte le diverse figure.

Ma questi apologisti di Spinoza confondono insieme le cose le più diverse. Io convengo, che la dottrina Cartesiana su l'estensione può somministrare degli argomenti favorevoli allo Spinozismo; ma dico che l'assurdità ultimamente rilevata de Bayle, non iscende necessariamente dalla dottrina Cartesiana, ma dalla dottrina Spinozistica.

Ammettendo co' Cartesiani, che l'essenza del corpo è nell'estensione, si dee forse ammettere, che un corpo sia suscettibile nello stesso tempo di due figure, che si escludono scambievolmente? Gli atomi insecabili di Epicuro, e di Gassendo, hanno forse, insieme, secondo questi filosofi, figure che scambievolmente si escludono?

§ 186. Se la dottrina Spinozistica, che riguarda Dio come una cosa estesa, presenta, come ho dimostrato, molte contraddizioni; la stessa dottrina ne

presenta non poche riguardando Dio come una cosa pensante.

Secondo Spinoza l'Anima umana non è una sostanza; ma un modo dell'infinita sostanza: quindi la sostanza che pensa in tutti gli uomini è unica; io ho provato, ne' § 132, e 133 e nel § 74 del primo volume di quest'opera, 1.° Che l'osservazione psicologica ci presenta l'Anima umana come una sostanza; 2.° che è una contradizione l'ipotesi, che pone un'unica sostanza pensante in tutti gli uomini. Io potrei arrestarmi qui; poichè ciò è sufficiente per la falsità completa dello Spinozismo. Ma non sarà forse inutile che io mi estenda, e sviluppi maggiormente quanto ho, ne' luoghi citati, trascritto. Ecco delle esatte osservazioni di Bayle su l'oggetto: « Se, fisicamente par-
« lando, è un'assurdità prodigiosa, che un soggetto
« semplice ed unico sia modificato nello stesso tempo
« da' pensieri di tutti gli uomini, è ciò un'abomina-
« zione esecrabile, quando si considera dal lato della
« morale. Che! l'Essere infinito, l'Essere necessario
« infinitamente perfetto, non sarà immobile, costante,
« ed immutabile? Che dico io immutabile! egli non
« sarà lo stesso nè anche per un momento; i suoi pen-
« sieri si succederanno gli uni agli altri senza fine,
« ed incessantemente; la stessa varietà di passione e
« di sentimenti non si vedrà due volte.

« Ciò è duro a digerire, ecco quel che è peggiore.

« Questa mobilità continua sarà molto uniforme in
« questo senso, che sempre per un buon pensiere,
« l'Essere infinito ne avrà mille folli, stravaganti,
« impuri, irragionevoli. Egli produrrà in sè stesso
« tutte le follie, tutte le immaginazioni, tutte le im-
« purità, tutte le iniquità del genere umano: egli ne
« sarà non solamente la causa efficiente, ma eziandio

« il soggetto passivo, il *subjectum inhaesionis*: egli si
« unirà con tali affezioni colla unione più intima che
« si possa concepire; perchè ella è un' unione pene-
« trativa.

« Che gli uomini si odiino scambievolmente; che
« eglino si assassinino scambievolmente al lato di un
« bosco, che eglino si uniscano in corpi di armata per
« uccidersi scambievolmente, che i vincitori mangino
« alcune volte i vinti, ciò si comprende, perchè eglino
« son distinti gli uni dagli altri, e che il tuo ed il mio
« producono in essi passioni contrarie; ma che gli
« uomini, non essendo che la modificazione dello stesso
« Essere, non essendovi, per conseguenza che il solo
« Dio che agisce, e lo stesso Dio in numero che si
« modifica in Turco modificandosi in Ungaro, vi sieno
« delle guerre, e delle battaglie, ciò per lo appunto
« sorpassa tutti i mostri, e tutti gli sregolamenti chi-
« merici delle teste più folli, che siensi giammai rin-
« chiuse nelle case de' matti. Osservate bene, come io
« l' ho già detto, che i modi nulla fanno, e che le so-
« stanze sole son quelle che operano e che soffrono.
« Questa frase: *la dolcezza del mele solletica la lin-*
« *gua*, non è vera, se non in quanto essa significa,
« che la sostanza estesa, di cui il mele è composto,
« solletica la lingua. Così, nel sistema di Spinoza,
« tutti coloro i quali dicono: *gli Alemanni hanno*
« *ucciso diecimila Turchi*; parlano male e falsa-
« mente, a meno che eglino non intendano, *Dio mo-*
« *dificato in Alemanno ha ucciso Dio modificato in*
« *dieci mila Turchi*; e così tutte le frasi, per le quali
« si esprime tutto ciò che fanno gli uomini gli uni
« contro degli altri, non hanno altro senso verace,
« se non che questo: *Dio odia sè stesso*: *egli do-*
« *manda delle grazie a sè stesso*, e *se le nega*, *egli*

« *perseguita, egli uccide, egli mangia sè stesso, egli*
« *si calunnia, egli si conduce su la forca*, ecc. Ciò
« sarebbe meno inconcepibile, se Spinoza si avesse
« rappresentato Dio come un insieme di parti distinte;
« ma egli lo riduce alla più perfetta semplicità, al-
« l'unità di sostanza, alla indivisibilità. Egli spaccia
« dunque le più infami e le più furiose stravaganze
« che si possono concepire, ed infinitamente più ridi-
« cole di quelle de' poeti, relative agli Dei del pagane-
« simo. Io son sorpreso, o che egli non se ne sia ac-
« corto, o che, avendole osservate, siasi ostinato a so-
« stenere il suo principio. Un buono spirito amerebbe
« meglio lavorar la terra co' denti, e colle ugne, che
« coltivare un' ipotesi riprovevole, e sì assurda come
« questa.

« Vi sono stati de' filosofi empj a segno di negar
« che vi sia un Dio; ma eglino non hanno mica spinto
« la loro stravaganza sino a dire, che se Dio esisteva,
« egli non sarebbe una natura perfettamente felice. I
« più grandi scettici dell' antichità han detto, che gli
« uomini hanno un' idea di Dio, secondo la quale egli
« è una natura vivente, felice, incorruttibile, perfetta
« nella felicità, e non suscettibile di alcun male.....
« Gli Spinozisti son forse i soli, che abbiano ridotto la
« Divinità alla miseria. Or qual miseria? Alcune
« volte tanto grande, che egli si getta nella dispera-
« zione, e che egli si annienterebbe se lo potesse; egli
« vi si sforza; egli si toglie tutto ciò che si può to-
« gliere; si strangola, si precipita, non potendo più
« soffrire la tristezza spaventevole che lo divora.
« Questo discorso non è mica un insieme di declama-
« zioni, ma è un linguaggio esatto e filosofico; per-
« chè se l' uomo non è che una modificazione, egli
« non fa alcuna cosa: sarebbe una frase impertinente,

« ridicola, burlesca il dire, *la gioja è gaja*, *la tri-*
« *stezza è triste*; e di tal natura è l'affermare, nel
« sistema di Spinoza, *l'uomo pensa*, *l'uomo si af-*
« *fligge*, *l'uomo si strangola*, *ecc.* Tutte queste pro-
« posizioni debbono esser dette della sostanza, di cui
« l'uomo non è che il modo. Come mai ha potuto
« immaginarsi, che una natura indipendente, la quale
« è esistente per sè stessa, e che possiede infinite per-
« fezioni, sia soggetta a tutte le miserie del genere
« umano? Se qualche altra natura la costringesse a
« darsi affanno, a sentire dolore, non si troverebbe
« strano che essa impiegasse la sua attività a rendersi
« infelice; si direbbe, è necessario, che ella ubbidisca
« ad una forza maggiore; ella si dà la vinella, la co-
« lica, la febbre calda, la rabbia, per evitare un più
« gran male. Ma ella è sola nell'universo, nulla le
« comanda, nulla l'esorta, nulla la prega. È la sua
« propria natura, dirà Spinoza, a dare a sè stessa in
« certe circostanze un grande affanno, ed un dolore
« molto vivo. Ma, gli risponderò io, non trovate voi
« qualche cosa mostruosa, ed inconcepibile, in una
« tale fatalità (1)?

L'Anima umana, insegna Spinoza, non è una so-
stanza; ma un modo della sostanza unica, la quale è
Dio. Opponiamo a questo punto principale della
dottrina Spinozistica le seguenti incontrastabili ragioni:
1.° l'Osservazione psicologica dimostra, che l'Anima
umana è una sostanza: ciò è provato nel Capitolo
sesto del primo volume di quest' opera; 2.° Che,
ponendo esser la sostanza pensante unica in tutti gli
uomini, si pongono insieme nella sostanza unica delle

(1) Remarque N, n.° IV,

qualità che si escludono scambievolmente; 3.° che si pone la mutabilità dell'Assoluto.

L'Assoluto è per sè stesso infinito: egli, conoscendo sè stesso, non può non esser felicissimo. Porre il dolore nell'assoluto è porre un circolo quadrato. Ma il dolore esiste nel mondo; e nell'ipotesi Spinozistica della sostanza unica, esso modifica, e addolora questa sostanza. È questa un'altra assurdità, che Bayle attribuisce con ragione allo Spinozismo.

§ 187. Alcuni valenti filosofi, fra i quali l'abate Genovesi, hanno riunito le sparse proposizioni di Spinoza, relativamente alla natura dell'anima umana, ed hanno mostrato che queste diverse proposizioni sono contradittorie le une alle altre. Seguendo l'esempio di questi illustri filosofi, ne dirò io qui anche qualche cosa.

La proposizione XI della seconda parte dell'Etica è concepita in questi termini: « La prima cosa, che « costituisce l'attuale essere della mente umana, non « è altro, se non che l'idea di una cosa singolare at- « tualmente esistente. »

Da questa proposiziune Spinoza deduce il corollario: « *Da ciò segue, che la mente umana è parte* « *dell'infinito intelletto di Dio.* »

Nella proposizione XIII, della stessa parte dell'Etica, egli determina più particolarmente la natura dell'umana mente, a questo modo:

« L'oggetto dell'idea costitutiva della mente umana « è un corpo, cioè un certo modo dell'estensione il « quale esiste in atto; e niente altro.

Per prendere il pensiere di Spinoza, e mostrarne insieme le contradizioni, io son obbligato qui di ripetere ciò che ho scritto nel § 65 del quarto volume del mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza.

L' estensione infinita, secondo il nostro panteista, fa parte dell' essenza di Dio. L' intelletto infinito di Dio dee dunque percepire questa infinita estensione. Dall' idea di questa infinita estensione debbono derivare le idee di ciascuna parte dell' estensione infinita. A ciascuna parte dunque dell' estensione infinita dee corrispondere, o essere unita una idea di questa parte. Ciascuna idea di questa parte è un' *anima*, o uno spirito particolare. Il numero delle parti dell' estensione è infinito: il numero dunque delle anime o degli spiriti particolari è dunque ancora infinito. Ciascuna di queste anime è una parte dell'intelletto infinito di Dio.

Siccome l' estensione è infinita, tutto è pieno nell' universo: tutte le parti della materia, in conseguenza, si toccano e si modificano scambievolmente. Ciascun pensiere corrisponde ad una parte di estensione; cioè ciascun'anima dee percepire non solamente questa parte, ma eziandio tutte le modificazioni di questa parte, e per mezzo di queste modificazioni anche tutte le altre parti dell' estensione. Ma come il numero delle parti dell' estensione è infinita, ed ogni anima particolare è una modificazione finita; non vi è alcun' anima particolare, la quale abbia un' idea distinta ed adeguata di tutte le parti dell' estensione infinita. Ciascun' anima non ha dunque che una percezione confusa di tutto l' universo.

Un' anima è più perfetta, in quanto è più atta a percepire più cose: ella è atta a percepire più cose, secondo che il corpo, a cui è unita, è atto ad essere affetto o modificato in più modi. Dalla diversità de' corpi dunque, a cui corrispondono, o sono unite le didiverse anime, si può dedurre la diversa gradazione delle anime stesse. Se la porzione di materia, a cui un' anima è unita, fosse in mezzo di quattro parti

senza cangiar situazione, allora l'anima, che le è unita, non percepirebbe che questa parte di estensione; ed uno sforzo esercitato contro di essa; quest' anima non avrebbe, per conseguenza, di ciò che è fuori di lei, se non che una percezione confusa e languidissima: e questo è apparentemente lo stato delle anime, corrispondenti alle parti nascoste nel seno della terra, e a quelle che sono al centro di una massa di marmo. Ma supponiamo, che il corpo a cui è unita un'anima sia un corpo umano: questa è capace di ricevere diversi moti, perchè esso stesso si muove in diversi modi, perchè le sue parti liquide e solide hanno moti diversi; e perchè è atto a ricevere nelle sue diverse parti diversi moti da' corpi esterni, l'anima, che è unita a questo corpo, dee dunque avere alcune percezioni chiare de' corpi esterni, e distinguere così il proprio corpo dagli altri che lo circondano. Ma il numero delle parti del corpo umano è infinito, e l'anima umana è una modificazione finita; essa non può percepire che inadeguatamente il proprio corpo. Il corpo umano è composto di parti estese le quali sono ancora composte di altre parti. Tutte queste parti intanto costituiscono un individuo, in quanto, secondo una certa ragione, si comunicano scambievolmente i loro moti. Ma non tutti questi moti si distinguono dall'anima, e perciò l'idea totale del corpo umano è inadeguata. Supponiamo, che l'anima percepisca il cervello: non essendo questo atto ad essere modificato da tutte le parti del corpo in un numero infinito di modi, l'anima percependolo non può avere un'idea chiara delle infinite parti del corpo, e perciò l'idea totale sarà inadeguata.

Facendo l'analisi del sistema di Spinoza su l'anima si scorge, con sorpresa, una certa analogia con quello

di Leibnizio. Ciascuna anima, dice il primo, ha una percezione confusa di tutto l'universo: la stessa dottrina insegna il secondo: la serie delle percezioni che ha luogo nell'anima, dice il filosofo ebreo, è indipendente affatto dal corpo e dalla serie de' moti che in questo ha luogo: la stessa dottrina insegna il filosofo alemanno. Bisogna guardarsi però di dar l'accusa di Spinozismo, o Panteismo alla filosofia Leibniziana. Con questa spiegazione si può legare un qualche senso all'intero Corollario della proposizione XI della seconda parte, di cui ne ho trascritto il principio. Il Corollario intero è il seguente: « Da ciò segue, che la *mente*
« *umana è parte dell' infinito intelletto di Dio*; e
« perciò quando diciamo, che la mente umana perce-
« pisce questa o quella cosa, non diciamo altro, se
« non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto
« è spiegato per la natura della mente, o in quanto
« egli costituisce l'essenza dell'umana mente, ha
« questa o quella idea; e quando diciamo avere Dio
« questa o quella idea, non solamente in quanto co-
« stituisce la natura dell'umana mente, ma in quanto
« insieme colla mente umana ha eziandio l'idea di
« un'altra cosa, allora diciamo, che la mente umana
« percepisce la cosa in parte, cioè *inadeguatamente*. »

Malgrado il gergo infelice di Spinoza, ecco il pensiere di lui. La mente umana è l'idea del proprio corpo. Questa idea involve le idee confuse di molte parti del corpo umano, e l'idea confusa di molte parti dell'estensione esterna. Queste idee confuse sono ancora in Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto costituisce la natura della mente umana. Inoltre ciascuna parte dell'estensione, di cui la mente umana ha l'idea confusa, dee avere un'anima particolare, che le sia unita, e che sia la percezione di questa parte. Abbiamo dunque, che Dio ha non solamente la

percezione di questa parte, sebbene confusa, in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto costuisce la natura dell' anima particolare corrispondente a questa parte di estensione ; e perciò non solamente in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha insieme colla mente umana questa idea. Ora il dire ciò, secondo Spinoza, significa lo stesso che il dire, *che l' idea di questa parte dell' estensione è inadeguata nella mente umana.*

Supponiamo, che l' anima abbia una percezione confusa di una parte di estensione, i cui elementi sieno A, B, C, D; a ciascuno di questi elementi può corrispondere un' anima, che ne abbia la percezione chiara. Dio ha dunque assieme colla mente umana le percezioni A, B, C, D; ma queste percezioni son chiare in lui, e confuse nella mente umana. La percezione, che l' anima mia ha de' diversi corpi umani, esistenti attualmente su la terra ne' luoghi da me distanti, e che non hanno fatto impressione su di me, sono oscure e confuse ; ma ciascun anima unita a ciascuno di questi corpi ha un' idea chiara del proprio corpo. Questa dottrina Spinozistica si trova, senza equivoco, nella seconda Parte dell' Etica di questo panteista.

§ 188. Fin qui abbiamo, secondo il filosofo che combatto, *che la mente umana non ha un' idea adeguata dell' infinita estensione divina ;* anzi non ha un' adeguata cognizione di alcun corpo, come s' insegna nelle proposizioni XXIV, XXV, e nel Corollario della proposizione XXIX ne' seguenti termini: « Quindi « segue, che la mente umana, quante volte pel comune « ordine della natura percepisce le cose, non ha nè « del suo corpo, nè de' corpi esterni un' adeguata co« gnizione; ma solamente una cognizione confusa,

« mutilata. » Intanto si contiene una dottrina contraddittoria a questa nella proposizione XLVII, e concepita in questi termini: « La mente umana ha un'a-
« deguata cognizione dell'eterna ed infinita essenza di Dio. La stessa dottrina contengono le due proposizioni antecedenti XLV, XLVI: la prima dice: « Cia-
« scuna idea di ciascun corpo, o di alcuna cosa singo-
« lare attualmente esistente involve necessariamente
« l'idea dell'eterna ed infinita essenza.

La seconda dice: « La cognizione dell'eterna ed
« infinita essenza di Dio, che ciascuna idea involve, è
« adeguata e perfetta.

Abbiamo, in conseguenza, queste due proposizioni: 1.° *La mente umana non ha un' idea adeguata dell' infinita essenza*; 2.° *La mente umana ha un' idea adeguata dell' infinita essenza.*

Si vorrebbe qui sapere il modo, onde siasi generata nel pensiere di Spinoza la contraddizione evidente, che abbiam osservato. Ecco la risposta al *desideratum*. Appartiene all'essenza di ciascun corpo umano, e di ciascun'anima di essere un modo dell'essenza divina. Ora di ciò che è comune a più cose singolari noi abbiamo un' idea adeguata. Abbiamo dunque un' idea adeguata del modo della divina essenza; ma il concetto del modo involve il concetto della sostanza pel quale si concepisce: abbiamo dunque un' idea adeguata della divina essenza, e di tutto ciò che deriviamo da questa idea adeguata dell' infinito.

Il principio che pone l'idea adeguata di ciò che è comune a più cose singolari, sembra poggiato su la semplicità delle nozioni universali. Supponendo un' idea perfettamente semplice, questa si riguarda come adeguata, perchè non comprende altri elementi che sè stessa. Infelicemente l'audace Spinoza non ha cono-

sciuto, che le idee de' geometri sono adeguate, perchè non si riferiscono ad alcun archetipo fuori dello spirito; e che è tutto altrimenti pel filosofo, il quale si versa su gli oggetti reali, e l'esistenze.

Da un'altra parte Spinoza, avendo supposto, che la mente umana non è che un modo, non già un agente, dovette concepirla come limitata all'idea del corpo umano; e quindi fu costretto a negarle quella cognizione adeguata, che, in forza degli altri suoi pretesi principj, le aveva accordata.

Avendo Spinoza insegnato, *che la mente umana è parte dell' infinito intelletto di Dio;* ha riguardato l'infinito intelletto di Dio come un tutto risultante da un numero infinito di anime, o di percezioni delle diverse parti dell'estensione infinita di Dio stesso.

Questa dottrina è in contraddizione colla proposizione IV della seconda Parte dell' Etica, la quale è concepita in questi termini: « L' idea di Dio, da cui « seguono infinite cose in infiniti modi, può solamente « essere unica.

Ma se l'idea di Dio è la stessa cosa dell' intelletto infinito di Dio, e se l' intelletto infinito di Dio risulta da un numero infinito d' idee, l' idea di Dio sarà insieme unica, e moltiplice.

Queste contraddizioni si ravvisano ad ogni passo nell' infelicissimo e monstruoso sistema di Spinoza. Esse si mostrano nè termini stessi delle proposizioni, che egli pronuncia in tuono dommatico.

Ma non solamente sono ne' termini delle proposizioni; esse si mostrano eziandio nella natura intrinseca de' pensieri che esprimono. L'Anima umana è un modo, non già una sostanza. L' Anima umana è una parte dell' intelletto infinito di Dio; e tutte le diverse anime ne sono altrettante parti. L' Intelletto in-

finito di Dio è un attributo di Dio: l'attributo risulta dunque da' modi; ma l' attributo costituisce l'essenza della sostanza: la sostanza risulta dunque dall' insieme de' modi. Domando non già agli entusiasti, ciechi ammiratori di Spinoza, ma a de' filosofi di buona fede, se sia possibile immaginare uno spirito più falso di quello di questo orrido panteista.

Egli è impossibile il far risultare l'intelletto infinito di Dio dalla somma infinita degl' intelletti finiti. Un numero infinito di uomini, i quali ignorano la causa precisa di un dato effetto, non produrranno giammai la cognizione di questa causa. Un numero dunque infinito d'intelletti finiti non costituirà giammai l'intelletto infinito. L'intelletto infinito dee, in conseguenza, esistere indipendentemente dall' esistenza degl' intelletti finiti; e l'esistenza realmente distinta di questi non aggiunge, nè toglie alcuna cosa all'infinito.

Da ciò segue, che l' esistenza di esseri, realmente distinti dall' essere assoluto, non è mica opposta alla infinità di questo essere.

L'abate Genovesi ha eziandio osservato le contraddizioni, relative alla dottrina Spinozistica circa la mente umana, riguardata come una parte dell' infinito intelletto divino. « Nella prima Parte dell'Etica, pro-
« posizione XXI (osserva Genovesi), Spinoza insegna,
« che tutte le cose provenienti dall' assoluta natura
« di qualche divino attributo, sempre ed infinite hanno
« dovuto esistere; ossia in virtù di un divino attributo
« sono infinite ed eterne. Ha pure insegnato, nel co-
« rollario della proposizione X, Parte seconda, che l'es-
« senza non solamente della mente, ma di tutto l'uomo
« è costituita da certe modificazioni degli attributi di
« Dio. Secondo questi principj la mente umana, anzi
« tutta l' essenza di ogni uomo è eterna ed infinita:
ma la mente umana non è nè eterna, nè infinita.

Genovesi avrebbe potuto opporre all' eternità ed infinità della mente umana e di ciascun uomo l'assioma primo della seconda Parte dell' Etica, concepito in questi termini: « L'essenza dell' uomo non involve « la necessaria esistenza, cioè per l'ordine della na- « tura tanto può farsi, che questo e quell' uomo esi- « sta, quanto che non esista.

Genovesi segue a ragionar così: « Secondo Spinoza « l'idea di Dio, dalla quale seguono cose infinite in « modi infiniti, può solamente essere unica (prop. 4, « par. 2). Ora essendo la mente umana l'idea del « corpo umano nell'intelletto di Dio, questa non può « esser altro che questa unica idea; ma ciò che è in « Dio è Dio: la mente umana è dunque Dio. Ma « questa unica idea rappresenta tanto l'essenza di « Dio, che tutte le cose, le quali seguono necessaria- « mente da questa essenza. (par. 2, pr. 3.); e se- « guono da questa essenza infinite cose in modi infi- « niti (prop. IV, par. 2): questa idea dunque rappre- « senta cose infinite in modi infiniti: la mente umana « dunque nulla ignora, nè ha idee confuse ed inade- « guate; ma ella ha una inadeguata cognizione del « suo corpo (par. 2, prop. 24) e delle cose eterne « (ibid., prop. 25) e della durata del suo corpo (ibid. « pr. 30), e d'infinite altre cose, come egli scrive « sovente: non è dunque la mente umana quell'u- « nica idea.

« Inoltre se la cosa è così, siccome Dio ha un'idea « adeguata di sè stesso, e di tutte quelle cose che ne- « cessariamente seguono dalla sua essenza (2. par., « prop. 3.), così lo stesso si dee dire della mente « umana; la qual conclusione Spinoza, lungi dal dis- « simularla, l'insegna chiaramente e si sforza di di- « mostrarla: *la mente umana,* egli dice, *ha un' ade-*

« *guata cognizione dell' eterna ed infinita essenza*
« *di Dio*; (prop. 47. 2. par.) ma egli intende per
« Dio *un essere assolutamente infinito, cioè una so-*
« *stanza, la quale è composta d' infiniti attributi*,
« *ciascuno de' quali esprime l' infinita eterna es-*
« *senza*. (1. par., def. 6.) La mente umana ha dun-
« que un' adeguata cognizione dell' essere assoluta-
« mente infinito, cioè della sostanza, la quale è com-
« posta d' infiniti attributi, ecc.; e di tutte quelle cose
« le quali necessariamente ne seguono: ora chi ha una
« tale cognizione nulla ignora; nè mai in errore al-
« cuno potrà cadere: ma la mente umana ignora in-
« finite cose; e cade in molti errori; il che egli stesso
« riconosce, nè può negarlo, se non vuole apparir ri-
« dicolo. Non è dunque la cosa, come egli la vuole.

Quindi conclude questo celebre metafisico: « Quae
« quum sint., oportuit hunc hominem perpetuo cum
« ratione sua colluctari, ut ea scriberet. Cui illud ego
« Terentianum ingeram: Nae tu hercle magno conatu
« magnas nugas dixeris. Namque quos semel fana-
« tismus corripuit ad insaniam usque adigit.

« *Bacchatur vates, magnum si pectore possit*
« *Excussisse deum: tanto magis ille fatigat.*
« *Os rabidum, fera corda domans, figitque pre-*
« *mendo* (Vir., lib. 6. Aen.) (1).

§ 189. Ho avuto l' occasione di osservare, che gli Spinozisti confondono l' *universale logico*, l' *indeterminato* coll' infinito. Le due obbiezioni, che confuterò in questo §, confermeranno la mia osservazione: io le riferirò e le distruggerò colle stesse parole dell' illustre autore dell' Esame del fatalismo. « Tutto ciò che può « esistere, dicono gli Spinozisti, o è essere o maniera

(1) Element. metah., p. 3, scholion, prop. XIX.

« di essere: l'idea dell' essere non esclude dunque al-
« cun essere: l'essere è dunque infinito, perchè l'idea
« del finito racchiude necessariamente l'idea dell' es-
« sere, e del niente: tutto ciò dunque che è limitato
« nella sua natura, o nei suoi attributi, non è essere,
« ma una maniera di essere: ciò che non è eterno,
« nè infinito non è dunque una sostanza, ma una mo-
« dificazione; e siccome non esiste che una sola so-
« stanza, tutti gli esseri, che noi vediamo sono modi-
« ficazioni.

« Tutta questa difficoltà è fondata sopra un abuso
« di parole: dilucidiamo l'idea dell'essere; ed essa
« svanirà.

« Tutti gli oggetti, che ci circondano soffrono con-
« tinui cangiamenti: ciò che era terra diviene pianta,
« animale, e rientra finalmente nel seno della terra:
» si è in conseguenza, giudicato esserci in tutti questi
« oggetti un fondo di realtà, che il tempo mostrava
« sotto diverse forme: lo spirito, che ha la facoltà di
« considerare in un oggetto una cosa, senza far at-
« tenzione ad un' altra, ha, per dir così, spogliato
« questo fondo di realtà da tutte le sue forme, ed al-
« lora questo fondo si è offerto allo spirito semplice-
« mente come un essere, o come un soggetto, che po-
« teva ricevere tutte le forme, che noi conosciamo:
« allora non si è più concepito questo soggetto deter-
« minato ad una maniera particolare di essere, ma si
« è conchiuso, che fosse infinito.

« Quando dunque si dice, che l'essere è infinito,
« non si intende altro, se non se, che la sostanza può
« esistere in tutte le maniere possibili; o che l'idea
« astratta della sostanza non racchiude alcuna parti-
« colare determinazione, e non ha una maniera di
« esistere piuttosto che un' altra: ma dal non racchiu-

« dere l'idea astratta della sostanza alcuna particolare
« determinazione, ed una maniera di essere piuttosto
« che un'altra, non se ne può concludere, che la so-
« stanza non può realmente esistere con determina-
« zioni particolari; come non si potrebbe dire, che
« non esistono estensioni limitate, perchè l'idea astratta
« dell'estensione esclude ogni limite. Si cade dunque
« in errore, e si contrasta con equivoci, allorchè si
« pretende che gli esseri limitati nella loro durata, o
« nelle loro proprietà, non essendo l'essere, sieno
« modificazioni: poichè mentre si dice, che ciò che è
« limitato non è l'essere, non si pretende, che ciò che
« è limitato sia niente; poichè se fosse niente, non sa-
« rebbe neppure una modificazione: questa proposi-
« zione: *ciò che è limitato non è cosa alcuna*, non
« può dunque esser vera, che in questo senso, cioè,
« *ciò che è limitato non è tutto ciò che può essere*;
« dal che si può concluder benissimo, che ci sono altri
« esseri, e che questo essere limitato non è la sola
« maniera di essere, ma non potrebbe egli essere una
« maniera particolare di essere, e, ciò non ostante esi-
« stere in sè stesso, ed essere una sostanza? Che cosa
« si direbbe di un uomo, il quale dal convenire l'idea
« di un triangolo a tutte le figure limitate da tre li-
« nee, e dal non escludere alcuna di queste figure,
« conchiudesse, che una figura limitata da tre li-
« nee, ciascuna delle quali sia della lunghezza di un
« piede, non sia un triangolo, perchè l'idea di questa
« figura esclude i triangoli, i cui lati sieno lunghi due
« piedi, mentre l'idea di triangolo non esclude alcuna
« figura limitata da tre linee? Reca sorpresa il vedere
« i filosofi ingannarsi con simili sofismi; ciò non
« ostante questo sofisma, per misero che sia, vien

« trattato da M. Bouillainvilliers come una seria dif-
« coltà (1).

Ma ecco un' altra obbiezione più speciosa, sebbene non più valevole di questa, già dileguata dall'illustre Autore, che ho citato. Io la confuterò tanto più volentieri, quanto che l'ho trovata ripetuta in alcuni moderni.

La sostanza è ciò che è costante nell'essere: è questa una verità riconosciuta dagli stessi avversarj di Spinoza: la sostanza dunque rimane invariabile; e perciò *la sostanza, in quanto sostanza, è immutabile*. Se la sostanza è immutabile, essa è l'assoluto, essa è perciò infinita.

Questa obbiezione riguarda come esistente un universale di logica. La nozione generale della sostanza è la nozione di *ciò che è in sè*; espressione che corrisponde alla seguente negativa: *ciò che non è inerente in un' altra cosa*. Ma la sostanza in generale è un' astrazione dello spirito: non vi è alcuna sostanza esistente, in cui non vi sia altro, che la sola *sussistenza* o la *non inerenza in un soggetto*. Ciascuna sostanza è una realtà determinata: ciò vale quanto dire, che la sua natura è tale che essa sia capace, o non capace di accidenti. *La sostanza* incapace di accidenti *è la sostanza immutabile, immodificabile, la sostanza infinita. La sostanza capace di accidenti è la sostanza prodotta, mutabile, finita, contingente.* Ciò che cambia non si annienta, continua nell'esistenza. Cessar di essere non è lo stesso di cambiare il proprio stato. Ciò che cambia dee o perdere qualche cosa di ciò che era in lui, o acquistar qualche cosa che non era in lui; o perdere ed acquistare insieme. Ciò che cambia

(1) Op. cit., vol. II, par. 2, cap. II.

è dunque finito. Il *cambiamento* dunque consiste nella generazione e nella cessazione de' modi. Ciò in cui vi è generazione e corruzione, nascita e morte, è nel tempo; la durata o la continuata esistenza delle sostanze finite è dunque il tempo.

La sostanza infinita, non essendo capace di modi, non può nulla perdere, nè nulla acquistare; in essa non può esservi successione nè cambiamento alcuno: ella è ciò che è: la sua esistenza è l'*eternità*. Ecco la distinzione fra la sostanza divina, e le sostanze prodotte.

Quando dunque si dice, *che la sostanza, in quanto sostanza è invariabile*, il vocabolo di *sostanza* si prende in un senso astratto e generale. Ora è un sofisma puerile, che si chiama *transitus ab intellectu ad rem*, il passare dal senso astratto e generale al senso concreto e particolare. Si dice generalmente che l'essenze delle specie sono invariabili; segue forse che non vi sieno de'cambiamenti negl' individui?

Il citato Autore dell'Esame del Fatalismo propone eziandio questa difficoltà Spinozistica, e la distrugge; e ciò nel modo seguente.

« Gli Spinozisti credono, che la sostanza contiene es-
« senzialmente in sè stessa la ragione della sua esi-
« stenza, e che niente di ciò che ha avuto principio
« possa essere una sostanza: esaminiamo questi
« principj.

« Tutti, dicono questi filosofi, riconoscono la so-
« stanza necessaria, e perciò una sostanza che con-
« tiene in sè stessa la ragione della sua esistenza:
« come non si possono considerare in lei, che le sue
« qualità di sostanza, i suoi attributi, le sue modifica-
« zioni, bisogna che questa ragione si trovi nei suoi
« attributi, nelle sue modificazioni, o nella sua pro-
« prietà di sostanza: or nè negli attributi, nè nelle

« modificazioni sue si trova la ragione della sua esi-
« stenza; poichè si concepisce una sostanza prima de'
« suoi attributi, o delle sue modificazioni: bisogna
« dunque, che ciò sia nella qualità di sostanza, e per
« conseguenza l'idea della sostanza racchiude la ra-
« gione della sua esistenza.

« È facile vedere la falsità di questo raziocinio, per
« poco che si segua il filo delle idee, che conducono al-
« l'esistenza di un essere necessario. Noi non possiamo
« dubitare, che qualche essere non esista: tutto ciò che
« esiste deve avere una ragione della sua esistenza: que-
« sta ragione è in ciò che esiste, o fuori di lui: se essere
« alcuno non contenesse la ragione della sua esistenza,
« tutto ciò che è avrebbe dunque la ragione di esi-
« stere fuori di lui; e come cosa alcuna non esiste
« fuori di ciò che è, è chiaro che questa ragione non
« esisterebbe in alcun oggetto; e perciò bisogna che
« ci sia un essere che contenga la ragione della sua
« esistenza: noi non ammettiamo dunque un essere
« necessario, perchè lo concepiamo una sostanza; ma
« perchè l'esistenza di ciò che è, qualunque esso siasi,
« suppone un essere, il quale abbia in sè stesso la ra-
« gione della sua esistenza.

« Allorchè andiamo più innanzi colle nostre ricer-
« che, e che procuriamo di scovrire a chi debbasi il
« vantaggio di contenere in sè stesso la ragione della
« sua esistenza, noi vediamo in sulle prime esser ne-
« cessario, che esista in sè e non già in un altro; poi-
« chè se esistesse in un altro, non avrebbe più in
« sè stesso la ragione della sua esistenza: ma
« basta esistere in sè stesso per contenere la ra-
« gione della sua esistenza? Noi ci concepiamo come
« sostanze, e ciò non ostante non crediamo di con-
« tener la ragione della nostra esistenza; poichè

« sentiamo che noi non siamo eterni: è certo adun-
« que, che non vi è che una sola sostanza, la quale
« possa contener la ragione della sua esistenza, ma
« non vediamo, che ogni sostanza debba contenerla.

« Se noi non concepiamo che ogni sostanza debba
« contener la ragione della sua esistenza, l'esistenza
« necessaria non è dunque essenziale alla sostanza:
« l'essere necessario non esiste dunque precisamente
« perchè è una sostanza; e bisogna che io lo concepi-
« sca come una sostanza, la cui natura è di essere de-
« terminata ad esistere per sè stessa.

« Bisogna dunque che io aggiunga all'idea di so-
« stanza quella di esistenza, per concepire una so-
« stanza necessaria. Io dunque non dirò che l'essere
« necessario è necessario perchè sostanza, ma perchè
« lo concepisco come un essere, la cui essenza o idea
« racchiude l'esistenza; giacchè io lo concepisco ne-
« cessario perchè non è stato prodotto (1). »

§ 190. Ho osservato che i moderni filosofi alemanni han cercato di far risorgere Spinosa: ciò deriva dalla identità del metodo e del linguaggio de' moderni Alemanni col metodo e col linguaggio di Spinosa. Quest' ultimo cerca di filosofare col metodo razionale *a priori;* il suo linguaggio è equivoco ed oscuro: il razionalismo assoluto è il metodo praticato da' moderni Alemanni, ed un linguaggio oscurissimo è il mezzo con cui eglino insegnano le loro dottrine: non è dunque da maravigliarsi se vediamo questi filosofi essere entusiasti ammiratori del merito di Spinosa, ed imprendere il patrocinio di questo Ebreo. Uno degli avvocati di Spinosa è stato in Germania il signor Schelling. Questi, nelle *Ricerche su la Libertà,* pubblicate

(1) Esame del Fatalismo. Vol. II, par. 2, cap. II.

nel 1807, scrive, fra le altre cose, ciò che segue:
« Vi sono alcuni, i quali per *Panteismo* intendono
« una identità di Dio colle cose: questa dottrina con-
« fonde, secondo loro, il Creatore colle creature. In-
« tanto, quegli che può considerarsi come autore clas-
« sico in questa dottrina, Spinoza, pone una distinzione
« molto precisa fra Dio e le cose. Queste non sono
« che una modificazione di quello, il quale solo esiste
« per sè stesso. Dio è eterno per sua natura: le cose
« non lo sono che per deduzione. Esse rappresentano
« i differenti punti di una periferia di cui Dio forma
« il centro e la circonferenza. »

Le nuove difese alemanne, lungi di giovare allo Spinozismo, servono a mostrare la contraddizione che si nasconde nelle difese di questi nuovi avvocati. Niuno, per quanto io sappia, ha riguardato il *Panteismo* assolutamente come una identità intera di Dio colle cose.

L'essenza di questo sistema consiste *nel riguardare le diverse esistenze come elementi integranti e costitutivi della divina natura.*

Sia che le anime umane si riguardino cogli Stoici come sostanze che sieno parti della sostanza divina, sia che si riguardino come modi dell'eterna sostanza, sono sempre elementi divini dell'esistenza divina. Spinoza, come abbiam veduto innanzi, riguarda le anime umane e come modi dell'eterna sostanza, e come parti dell'infinito intelletto di Dio. Sia che la materia si riguardi cogli Stoici come il corpo eterno ed ingenerato di Dio, sia che si riguardi cogli Spinozisti come un attributo dello stesso Dio, ella è sempre, in tutti e due questi sistemi, un elemento costitutivo ed integrante della Divinità. I seguaci del teismo puro ringraziano il signor Schelling dell'equivoco che egli

loro consiglia di evitare su la natura del sistema appellato *Panteismo;* ma gli fanno conoscere che non ne aveano bisogno, poichè se n' erano istruiti coll' istoria della filosofia.

Lo stoico Balbo presenta, nel secondo libro della Natura degli Dei di Cicerone, le maraviglie e lo spettacolo della natura: ma da ciò conclude, *che il mondo è Dio:* « Quod ratione utitur, id melius est quam id « quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. « Ratione igitur mundus utitur. Similiter effici potest, « sapientem esse mundum; similiter beatum; similiter « aeternum. Omnia enim haec meliora, quam ea, quae « sunt his carentia: nec mundo quidquam melius: *ex « quo efficitur esse mundum Deum* (1). »

Secondo la dottrina stoica, esposta da Balbo in Cicerone, il principio o il soggetto sensiente ed intelligente non è che *fuoco,* il quale nella sua purità è l'*etere.* Egli distingue il fuoco divorante dal fuoco vitale. Egli osserva che tutto ciò che è vivente, sia pianta, sia animale, non vive che pel calore che esso racchiude. Che il calore mantiene e vivifica tutte le parti dell'universo; che esso si trova nella terra, nell'acqua e nell'aria; e da ciò conchiude, che il *fuoco*, o il principio igneo, è l'*Anima del mondo*, e fa sì che il mondo sia *Dio.* Noi qualifichiamo questa dottrina stoica per *Panteismo,* ma non identifichiamo il Dio propriamente detto degli Stoici col corpo di Dio. L'Anima del mondo degli Stoici era l'Intelligenza, la Ragione, che eglino credevano sparsa nella natura. E questo principio intelligente, sensitivo, razionale non era altra cosa che il fuoco dell'etere, il quale penetra tutti i corpi. Quest'anima del mondo degli Stoici, è nello

(1) Cic., De Nat. Deor., lib. 2, cap. VIII.

Spinozismo, l'infinito pensiere, o l'infinito intelletto di Dio, il quale si applica a ciascuna parte dell'infinita estensione divina, che gli Stoici riguardavano come il corpo di Dio.

E qui arrestiamoci per un momento: ho fatto chiaramente vedere che le prove tutte su le quali Spinosa appoggia il suo Panteismo sono una miserabile petizione di principio.

Ora, chiunque riflette sul Panteismo stoico, ed è dotato di qualche penetrazione, si accorge facilmente che su la stessa petizione di principio riposa lo Stoicismo. Ciò che possiede l'intelligenza è migliore di ciò che non la possiede. Ora, nulla vi è che sia migliore del mondo: il mondo dunque possiede l'intelligenza, ed è Dio. Ora, lo stato della quistione fra i Panteisti ed i Teisti consiste appunto in ciò; vale a dire, *se vi sia, o non vi sia qualche cosa che sia migliore del mondo.* I Teisti dicono di sì, i Panteisti dicono di no: quando dunque, per provare il Panteismo, si suppone che non vi sia alcuna cosa migliore del mondo, si suppone ciò che è in quistione, e che non si è mai provato. Spinoza non si è istruito coi traviamenti de' suoi predecessori; egli ha unito altre assurdità a quelle degli antichi Panteisti. L'ammirazione perciò dei moderni filosofi alemanni per Spinoza è poco meditata.

Spinoza, dice Shelling, pone una distinzione ben precisa tra Dio e le cose. Queste non sono che una modificazione di Dio, il quale solo esiste per sè stesso. Dio è eterno per sua natura; le cose nol sono che per deduzione.

Appunto, replico a Shelling, questa dottrina di Spinoza è contradditoria. La sostanza eterna ed assoluta, Dio, in una parola, è incapace di modi: egli non

è mica modificabile. Spinoza dunque ammette un' assurdità ponendo delle cose che sieno modificazioni di Dio. Bisogna compiangere, ed è inutile lo sforzarsi di persuadere coloro, che ripongono nella sostanza infinita delle contingenze, e degli accidenti: eglino fanno mutabile l' immutabile.

Uniformemente alla distinzione, di cui parla il sig. Schelling, Spinoza ha distinto la *natura naturante* dalla *natura naturata*. Nello scolio della proposizione XXIX della prima Parte dell'Etica, egli scrive: « Per natura « naturante intendo ciò che è in sè, e si concepisce per « sè, cioè quelli attributi della sostanza, che esprimono « l'eterna ed infinita essenza, cioè Dio, in quanto si « considera come causa libera. Per *natura naturata* « intendo tutto ciò che segue dalla necessità della na- « tura di Dio, o di ciascuno de' divini attributi, cioè « tutti i modi degli attributi di Dio. »

Quando Spinoza chiama Dio una *causa libera*, bisogna guardarsi dal credere che egli prenda il vocabolo *libertà* nel senso ricevuto: egli lo prende nel senso di una necessità intrinseca alla natura divina. Egli dice nella definizione VII, della prima Parte: « Una cosa è chiamata *libera*, quando ella esiste per « la necessità della sua natura, e che non è determi- « nata ad agire, se non che da sè stessa: ma ella è « *necessaria*, o piuttosto *costretta*, quando è deter- « minata da un'altra ad esistere, ed agire d'una ma- « niera certa e determinata.

Egli nella proposizione XVII, della stessa prima Parte dice: « Dio agisce per le sole leggi della sua « natura; e ne' corollarj primo e secondo dice: « che « non vi ha alcuna causa, se si eccettua la perfezione « della natura divina, che intrinsecamente o estrinse- « camente determini Dio ad agire; e che perciò Dio « solo è una *causa libera*.

La distinzione della natura in *natura naturante* ed in *natura naturata* sembrò molto sublime al Barone di Penhoen nella sua Storia della Moderna Filosofia alemanna. Ma al filosofo non entusiasta ed imparziale, l'insieme della *natura naturante* e della *natura naturata* presenta una contraddizione evidente, un circolo quadrato. La Natura naturante è l'eterna, infinita sostanza, la quale è invariabile: la *natura naturata* è ciò che segue necessariamente dall'immutabile sostanza. Chiamiamo, per chiarezza, A la natura naturante, e B la natura naturata. Questo B segue necessariamente da A; perciò sempre che esiste A esisterà B; e non può non esistere B, ma A esiste necessariamente e sempre invariabilmente per l'ipotesi: B dunque esister dee sempre invariabilmente; ma B è l'insieme de' modi che seguono da A: B dee dunque essere eziandio invariabile come A; il che val quanto dire, che la sostanza non può avere che un solo stato; il che val quanto dire, che non possono esservi cambiamenti nella natura, il che pone l'impossibilità della successione degli stati nella sostanza unica, successione che Spinoza ammette, e su la quale è poggiata la distinzione della *natura naturante e natura naturata.* Questo panteista, in effetto, confessa nello scolio della proposizione XVII, della prima parte, che tutte le cose seguono dalla natura di Dio, cioè dalla natura naturante, così necessariamente come dall'essenza del triangolo segue l'eguaglianza di tutti i suoi tre angoli a due angoli retti: « Il dire, che Dio « può fare, che le cose, le quali sono nella sua pote- « stà, e che abbiamo detto seguire dalla sua natura, « non avvengano, è lo stesso che dire, poter Iddio « fare che dalla natura del triangolo non segua, che « i tre angoli del triangolo non sieno eguali a due an- « goli retti.

Ora l'eguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due angoli retti è inseparabile dall'essenza del triangolo; e l'essenza del triangolo contiene sempre necessariamente, ed invariabilmente l'eguaglianza di tutti i suoi angoli a due angoli retti; nè alcuno concepirà mai la possibilità di un cambiamento nell'essenza specifica del triangolo. Se dunque tutte le cose seguono dalla necessità della natura divina nello stesso modo in cui l'eguaglianza de'tre angoli del triangolo a due angoli retti segue dalla essenza del triangolo, l'esistenza di qualunque cambiamento nell'universo è impossibile intrinsecamente, e la natura *naturata* è così immutabile, come la natura *naturante*. Quei filosofi i quali non intendono la forza di questa dimostrazione apodittica, fanno pietà; ma replica, Spinoza: Lo stato presente dell'universo non deriva mica dalla natura della sostanza unica, in sè stessa considerata; ma dalla natura di questa sostanza in quanto si trova affetta dallo stato precedente; e questo stesso stato che precede lo stato presente non deriva eziandio dalla natura della sostanza unica, in sè stessa considerata, ma dalla natura di questa stessa sostanza in quanto si trova affetta da un altro stato precedente; e così all'infinito.

Questa replica, lungi di togliere dallo Spinozismo la contraddizione, di cui ho parlato, aumenta le contraddizioni: 1.° Ella suppone una serie infinita di termini condizionali e contingenti senza l'assoluto; il che è lo stesso del supporre una serie infinita di effetti senza causa; 2.° Si può contro di Spinoza fare uso del seguente dilemma: O dalla natura della sostanza unica, in sè stessa considerata, non segue qualche cosa, o pure segue qualche cosa: nel primo caso non esistono de' modi, non esiste alcuna *natura naturata*; nel se-

condo caso, la sostanza unica, e ciò che segue necessariamente dalla sostanza unica, la natura naturante, e la natura naturata, formano un insieme immutabile; e qualunque cambiamento, qualunque successione di stati nell' universo, qualunque nascita d' individui, e qualunque morte degli stessi, è e sarà eternamente impossibile. Sotto qualunque aspetto lo Spinozismo cade dunque irreparabilmente in ruina, e l' appoggio che cercano dare a questo sistema i nuovi panteisti alemanni non regge al peso degli argomenti che lo annientano.

Qualunque sistema di Panteismo riunisce nello stesso soggetto l' immutabilità ed il cambiamento, la necessità e la contingenza, l' unità e la pluralità, l' infinità e la limitazione: ciò vale quanto dire, che esso contiene queste proposizioni: *L' Immutabile è mutabile: Il necessario è contingente: l' uno è moltiplice, o il semplice non è semplice: l' Infinito è finito.*

La creazione sola toglie queste evidenti contraddizioni. La filosofia del teismo e della creazione riconosce due relazioni reali distinte nelle cose: cioè la relazione della modificazione alla sostanza, e quella dell' effetto alla causa: ella insegna, che ogni modificazione è un effetto; ma non ammette la conversa, che ogni effetto è una modificazione; poichè le proposizioni affermative, secondo i canoni immutabili della logica, non sono convertibili, per la loro sola forma. Quindi ella riconosce la possibilità di effetti, che non sieno modificazioni; ma sostanze, e perciò riconosce la possibilità e quindi la realtà delle sostanze prodotte. Ella riceve come de' dati dell' esperienza il finito, il mutabile, il contingente; e perciò ella, con conseguenza, insegna, che il finito, il mutabile, il contingente è effetto dell' Infinito. Ella non dice col Panteismo

l' infinito è finito; ma l' Infinito fa esistere il finito. Ella vede che il finito non può derivare necessariamente dall' essenza dell' Infinito; e perciò insegna, che il finito è, perchè l' Infinito lo fa liberamente essere; e quindi ella giunge all' atto libero creatore degli esseri finiti; e qui si arresta, riconoscendo l' incomprensibilità del come gli esseri finiti sono stati liberamente creati, ma l'incomprensibile, che ogni sana filosofia dee ammettere, non è mica l'assurdo che ogni filosofia dee rigettare.

§ 191. Il Dio di Spinoza è una astrazione convertita in realtà; ma non è mica la massima astrazione, come lo è il Dio di Schelling. La sostanza è costituita dall' infinita estensione, e dall' infinito pensiere. Noi abbiamo l' idea netta di un' estensione figurata: togliete da questa idea la figura, rimane l' idea astratta e generale di estensione: confondete l' indeterminato coll' infinito, ed avrete l' infinita estensione, di cui parla Spinoza. Similmente toglietе da qualunque pensiere determinato di un oggetto, l'oggetto particolare, che lo determina ad esser questo pensiere piuttosto, che non un altro, ed avrete la nozione generale del pensiere: riguardate il generale come infinito, ed avrete l' infinito pensiere, di cui parla Spinoza.

Ma nè l' estensione generale, nè il pensiere generale, può riguardarsi come la massima delle astrazioni. Ve ne è un' altra, che è all' apice della scala delle astrazioni; ed è questa, la nozione universalissima dell' *esistenza*, o, per parlare cogli scolastici, la nozione universalissima dell' *ente*. Rendete reale questa astrazione, ed avrete l' *Assoluto* di Schelling; ed il Panteismo di Spinoza reso germanico.

Spinoza distingue l' infinito pensiere dall' intelletto infinito di Dio. La proposizione XXX della prima

Parte è la seguente: « L'intelletto in atto, sia egli fi-
« nito, o infinito, dee comprendere gli attributi e le
« affezioni di Dio, e niente altro.

La proposizione XXXI, della stessa prima Parte, è la seguente: « L'intelletto in atto, sia egli finito, o in-
« finito, come la volontà, il desiderio, l'amore, ecc.,
« appartengono alla natura naturata, non già alla na-
« tura naturante. »

Queste proposizioni s'intendono osservando, che l'intelletto non è l'assoluto pensiere, ma un modo di questo. Ma che cosa è mai questo assoluto pensiere, che non è nè conoscere, nè volere, nè alcun pensiere determinato? Esso è un'astrazione, a cui Spinoza concede la realtà: ma se l'intelletto in atto appartiene alla *natura naturata*, vi è forse, domando a Spinoza, un intelletto in *potenza*, e che cosa è esso mai? Questo panteista risponde nello scolio della recata proposizione XXXI: « Ratio, cur hic loquar de intellectu
« actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum
« potentia; sed quia omnem confusionem vitare cu-
« pio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime
« percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil no-
« bis clarius percipitur.

Spinoza inoltre parla dell'*idea unica di Dio*. Che cosa è mai questa idea unica? è essa distinta dall'infinito pensiere di Dio? Ecco, come mi sembra, il pensiere di Spinoza: *Il pensiere infinito* è un costitutivo dell'essenza della sostanza: in Dio si dà necessariamente l'idea tanto della sua essenza che di tutte le cose, che seguono necessariamente dall'essenza di lui: è questa ne' precisi suoi termini, la proposizione III della prima Parte. Ma la sostanza è unica: bisogna dunque ammettere *l'idea unica* dell'essenza di Dio, cioè della sostanza in quanto sostanza. Questa sostanza

ha un numero infinito di modi, e questi dovendo essere percepiti, il numero infinito di queste percezioni costituisce l'*intelletto infinito* di Dio; e la percezione limitata ad un modo, costituisce l'intelletto *finito*. Così abbiamo nel loro ordine le seguenti nozioni: *pensiere infinito*, costitutivo dell'essenza della sostanza; *idea unica di Dio*, che è l'idea della sostanza in quanto sostanza; *intelletto infinito di Dio*, che è l'insieme delle percezioni o delle idee di ciascuno modo del numero infinito de' modi della sostanza; *intelletto finito*, che è costituito dall'idea di uno modo, e che perciò è parte dell'intelletto infinito.

Si vede che l'infinito pensiere è un'astrazione convertita in realtà: che l'idea unica è una nozione astratta, poichè la sostanza, secondo Spinoza, non è mai senza modi. Le nozioni astratte suppongono un'azione in colui che le possiede; il che non conviene affatto al Dio di Spinoza, in cui tutto segue necessariamente dalla sua essenza, come l'eguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due angoli retti segue dall'essenza del triangolo. Spinoza, in effetto, nella Lettera 58 delle sue opere postume, nega a Dio l'intelletto e la volontà: « ego ne divinam naturam cum « humana confundam, Deo humana attributa, nempe « *voluntatem, Intellectum,* attentionem, auditum, etc., « non adsigno. Dico igitur, ut jam modo dixi, *mun-* « *dum divinae naturae necessarium effectum.* » Ho dato questo sviluppamento, per prevenire qualunque cavillazione contro di ciò che io ho detto di sopra relativamente all'assurdità della dottrina Spinozistica su l'*Intelletto infinito.*

Egli sembra, che io antecedentemente nel § 188 (pag. 66) abbia confuso l'intelletto infinito di Dio col pensiere assoluto, e coll'idea unica di Dio; laddove Spi-

noza distingue queste cose, attribuendo le due prime, cioè il *pensiere assoluto*, e l'*idea unica dell'essenza divina*, alla natura *naturante*; e l'*Intelletto infinito* alla natura *naturata*. Ma il *pensiere assoluto*, come or ora ho dimostrato, è un universale di logica a cui Spinoza attribuisce erroneamente la realtà: e l'*idea unica della divina essenza* una nozione astratta, la quale ripugna esservi in Dio: rimane perciò *l'intelletto infinito*, che, spiegato secondo Spinosa, ci presenta quelle contraddizioni che io ho antecedentemente rilevate.

Proponendovi di risolvere il problema generatore dell'esistenze *a priori*, non potete ragionare che sul principio d'identità. Quindi non potete ritrovare, partendo dall'infinito, che l'Infinito: partendo dall'immutabile, non ritroverete giammai che l'Immutabile. Il finito, il cambiamento non s'incontreranno giammai nelle vostre illazioni, se queste saranno esatte. Spinoza si è accorto che il finito non può, nel suo sistema, derivare dall'infinito; poichè egli ha cercato di stabilire la proposizione XXVIII concepita in questi termini: «Niun « essere singolare o niuna cosa finita, e che ha un'esi« stenza determinata, non può esistere, nè essere de« terminata ad agire, se un'altra causa finita, e che « ha un'esistenza determinata non la determina ad esi« stere e ad agire. Questa non può eziandio esistere nè « essere determinata ad agire se essa non è ancora « determinata da un'altra causa, che sia pure finita, « e che abbia un'esistenza determinata: e così all'in« finito.»

Condillac aveva fatto prima di me le osservazioni che io ho fatto su questa proposizione: io le trascrivo qui, anche per coprire se è possibile di una salutar confusione quei difensori di Spinoza, i quali ardiscono

dire che sino a questo momento ninno ha confutato il sistema di questo panteista. « Dio o un essere infinita-
« mente perfetto diviene dunque inutile nel sistema di
« Spinoza: eccone la prova. Una cosa finita non può
« essere determinata ad esistere e ad agire che da una
« causa finita: (per detta prop.) Dio in tanto che in-
« finito non determina le cose finite; egli non deter-
« mina nè anche lo stesso Dio modificato di una mo-
« dificazione finita; perchè se queste cose fossero de-
« terminate da Dio, intanto che infinito, esse sareb-
« bero infinite (prop. XXI, XXII), ciò che sarebbe
» contro la supposizione. Tutte le cause finite son
« dunque determinate da altre cause finite; in modo
« che si forma un progresso all'infinito, senza potersi
« giungere ad una causa infinita che abbia determinato
« qualcheduna di esse. Dio, intanto che è infinito, non
« determina dunque le cose finite ad esistere e ad agire.
« Esse possono dunque esistere senza Dio, intanto che
« infinito, cioè (def. VI) senza Dio. Un'altra assur-
« dità si è che le cose particolari essendo (coroll. della
« prop. XXI) modi di Dio, egli seguirebbe, che i modi
« possono esistere senza la loro sostanza.

« Se Spinoza vuole che Dio o l'Essere infinito de-
« termina l'esistenza di tutti gli esseri, egli deve con-
« cludere da' suoi principj, che tutto è infinito, e che
« noi siamo noi stessi modi infiniti della divinità. Io
« lo provo. Dio solo determina ad esistere tutto ciò
« che esiste (prop. XVI e XVIII). Noi siamo dunque
« determinati ad esistere da lui. Ora le cose che se-
« guono da una sostanza infinita, o che sono determi-
« nate ad esistere da una sostanza infinita, sono egual-
« mente infinite (prop. XXI e XXII). Dio è una so-
« stanza infinita (def. VI). Ciascuno dunque di noi è
« egualmente infinito.

« Questa ridicola proposizione potrebbe sostenersi
« ugualmente bene, come una serie di cause, che per
« un progresso all' infinito si determinano senza che
« sia possibile di giungere alla prima : l' assurdità è
« eguale da' due lati.

« Che si esamini bene questo sistema, e si ricono-
« scerà, che gli esseri finiti sembrano esistere divisa-
« mente ed indipendentemente dall'Essere infinito, poi-
« chè essi son sufficienti per determinare la loro esi-
« stenza, e perchè non potrebbero esser determinati
« da Dio intanto che infinito, cioè da Dio, senza di-
« venire essi stessi infiniti. »

Più appresso lo stesso Condillac scrive: « Poichè ogni
« essere finito dee esser determinato da una causa finita
« (pr. XXVIII), qualunque sforzo che faccia Spinoza,
« per provare, che tutto è determinato da Dio, egli
« non può impedire che non vi sieno, secondo il suo
« sistema, due ordini di cose interamente indipendenti
« le une dalle altre: primieramente l'ordine delle cose
« infinite, che seguono tutte dalla natura assoluta di
« Dio, o di qualcheduno de' suoi attributi modificati
« di una modificazione infinita; in secondo luogo l'or-
« dine delle cose finite, che seguono tutte le une dalle
« altre, senza che si possa rimontare ad una prima
« causa infinita che le abbia determinate ad esistere.
« Come questi due ordini di cose potrebbero essi non
« costituire che una sola e medesima sostanza? »

Queste osservazioni dell'illustre francese, che ho ci-
tato, sono senza replica. Io ho ancora, sotto un altro
punto di veduta nella mia Critica della Conoscenza, de-
dotto dalle stesse proposizioni citate nel pezzo or ora
trascritto, l'assurdità dello Spinozismo. Spinoza parte
dal solo Infinito: nell'idea sola di questo egli trova com-
presa l'esistenza: egli dee dunque, ragionando esatta-

mente, negare l'esistenza del finito. Nell' idea del finito non si comprende mica l' esistenza: Spinoza ne conviene, e lo dice espressamente. Nell' idea dell' Infinito eziandio non si comprende l'esistenza del finito; poichè questo non può derivare dall' infinito in quanto infinito; e Spinoza ne conviene ancora nella dimostrazione della proposizione XXVIII. Il finito, l'individuo, non esiste dunque.

Quando il filosofo prescinde da qualunque dato sperimentale, e pretende di spiegare *a priori* l' universo reale, partendo da una nozione, che altra cosa mai può dedurre, se non che nozioni identiche a quelle da cui parte? Non si può trovare altro in un'idea se non che i suoi elementi, se essa è complessa, o la stessa idea, se ella è semplice. Se questa idea si paragona con un'altra, o questa seconda è identica colla prima, o è diversa; nel primo caso avrete un giudizio identico affermativo, nel secondo un giudizio identico negativo. Tutti i nostri giudizj sono o analitici o sintetici: i secondi debbono essere sperimentali, ed i primi sono identici. Ragionando esattamente *a priori* si è nell'impossibilità di ammettere altre condizioni fuori di quelle da cui si parte; e perciò è necessario ritrovare costantemente la stessa idea sotto espressioni differenti. Fa d'uopo, in conseguenza, rigettare tutte le varietà, tutte le modificazioni. Spinoza parte dall' Infinito, e ragionando giusto non può trovare che il solo infinito. Se egli paragona fra di esse le idee delle sue definizioni, potrà ottenere i seguenti risultamenti: 1.° L' Infinito è l' Infinito; 2.° L' Infinito non è il finito; 3.° La sostanza è sostanza; 4.° La sostanza non è il modo, ed altre simili proposizioni identiche. Le proposizioni poi: 1.° Il finito esiste; 2.° Il finito deriva dall' infinito; 3.° Il modo esiste; 4.° Il modo esiste per la sostanza,

non si possono affatto stabilire coi principj di Spinoza. Se questo filosofo ammette l'esistenza delle cose finite e de' modi finiti della sostanza, ciò avviene perchè, senza accorgersi, sente il bisogno di riconciliare i fatti dell' esperienza colle massime speculative da lui adottate. Ma questa riconciliazione, essendo impossibile, mostra la falsità del suo metodo, e l'assurdità del suo sistema.

§ 192. Queste riflessioni, che abbiamo or ora fatto contro il panteismo di Spinoza, sono applicabili a' sistemi dell' odierno panteismo germanico; come sono il panteismo del *me* assoluto di Fichte, e quello della Filosofia della Natura di Schelling. A mostrare ciò è sufficiente il pezzo seguente di Ancillon: « Supponiamo « che un mezzo qualunque ci abbia rivelato la vita o « l'esistenza universale. L'esistenze individuali, dicesi, « si perdono e si dissipano nell' esistenza o nella vita « universale; esse non sono altra cosa che limitazioni « della vita universale; la vita universale si manifesta « o si rivela necessariamente nelle vite o nell'ésistenze « particolari; l'esistenza assoluta sorte dal suo riposo « maestoso, per dividersi in una folla di esistenze re- « lative. Nei sistemi dell' idealismo trascendente come « in quello della filosofia della natura, bisogna, che « l'essere uno ed immutabile, cioè Dio, si riveli o si « manifesti. Nel primo l'essere riveste le forme dell'e- « sistenza: questa esistenza si divide e si suddivide in « una moltitudine di esistenze, che sono tante rifles- « sioni dell' essere. Nel secondo, l'unità perfetta pro- « duce la pluralità, o si oppone a sè stessa la plura- « lità, perchè ella non può manifestarsi come unità « perfetta; e così nell'idealismo trascendente nasce l'u- « niverso, e nell' altro sistema la natura.

« Qui si può domandare; se non vi è che un' esi-

« stenza assoluta, immutabile ed universale, e se tutto
« ciò che sembra esistere, non esiste, perchè questa
« esistenza sorte ella dalla sua santa oscurità, o piut-
« tosto dalla sua luce inalterabile e pura, per manife-
« starsi e rivelarsi? A chi si manifesta ella, poichè ella
« sola esiste? La vera risposta alla prima quistione si
« è, che l'universo, la natura, l'esistenza o le vite
« individuali, che per la potenza dell'astrazione sono
« scomparse, e che hanno perduto la loro realtà nel-
« l'abisso divoratore dell'assoluto, reclamano nella co-
« scienza de' filosofi contro il loro preteso annienta-
« mento, e si presentano loro sempre di nuovo. Eglino
« non possono almeno contrastare la loro apparenza,
« e bisogna spiegare queste apparenze individuali e con-
« ciliarle colla realtà assoluta. Fin oggi tutti gli uni-
« tarj panteisti vi hanno abortito; Spinoza stesso non
« vi è riuscito, ed intanto il suo primo principio non
« era mica l'esistenza pura e semplice, ma una so-
« stanza i cui attributi necessarj erano il pensiere e l'e-
« stensione. Gli Autori dell'Idealismo trascendente e
« della Filosofia della natura non sono stati più felici
« di lui; eglino dicono sempre, che l'Essere uno, as-
« soluto, dee manifestarsi e rivelarsi: ma eglino non
« ispiegano questa necessità, e non la deducono dalla
« natura dell'esistenza assoluta. Nel fondo ciò che eglino
« asseriscono si riduce alla semplice enunciazione del
« fatto: vi sono individui, o apparenze d'individui, seb-
« bene non vi sia che un Essere, a cui l'esistenza appar-
« tenga in un senso eminente, il quale è assoluto ed im-
« mutabile. Come può egli rivestire le forme dell'esisten-
« ze particolari, e produrre delle apparenze individuali
« dal momento in cui gli si disputa l'individualità e si
« fanno scomparire tutti gli individui? È impossibile di
« renderne ragione. Si può di grado in grado, di astra-

« zione in astrazione elevarsi sino all'esistenza, che è
« un non so che, ma che non è più tale o tale esistenza
« particolare, e facendo disparire l'uno dopo l'altro
« gli anelli dell'esistenze particolari, per i quali si è
« innalzato nel vacuo dell'esistenza universale, persua-
« dersi che non vi si è giunto insensibilmente, ed ob-
« bliando la scala, dopo di averla ritirata, si può im-
« maginare di esser naturalmente collocato a questa
« sua altezza. Ma il momento critico giunge, in cui
« bisogna discendere, e sortire dal vacuo per creare
« l'esistenze particolari o per ispiegare la loro gene-
« razione. Non si possono negare, almeno come appa-
« renze, non si vuole accordar loro la realtà, e non
« si possono conciliare di una maniera soddisfacente
« coll'assoluto.

« ... L'esistenza relativa suppone, senza dubbio, l'e-
« sistenza assoluta, l'esistenza individuale e finita, l'e-
« sistenza infinita; l'esistenza variabile, un' esistenza
« che affatto non cambia; ma ciò che ci è dato è l'e-
« sistenza individuale, sono le tali o tali qualità real-
« mente esistenti... dal momento in cui noi vorremo
« tentare di conoscer l'esistenze, col fine di avere un
« punto stabile, egli bisognerà partire dal *me* dell'a-
« nima o dalla qualità primitiva. Intanto bisognerà
« sempre ricordarsi, che l'esistenza individuale non
« ci farà giammai conoscere a fondo l'esistenza asso-
« luta, e che noi non potremo giammai concludere
« perfettamente dall'una all'altra, senza cadere in un
« antropomorfismo grossolano, nè comprendere o spie-
« gare, come l'esistenza assoluta produca l'esistenze
« individuali, sia che noi accordassimo, o pure rifiu-
« tassimo a queste la realtà; perchè ciò sarebbe lo
« stesso che comprender la creazione; e vi sarà sem-
« pre, per l'intelligenza umana, fra l'assoluto ed il re-

« lativo, *l'esistenza universale* e primitiva, e l'esi-
« stenze *particolari* un abisso: fa d'uopo rispettarlo,
« e dire cogli autori sacri: *Egli è* l'*eterno; non si sa-*
« *prebbe comprenderlo* (1). »

Queste osservazioni sono esatte; ma perchè nell'ultime espressioni chiamar *l'assoluto l'esistenza universale,* quando l'Autore aveva riguardato innanzi *l'esistenza universale* come la più alta di tutte le astrazioni? Non vi è cautela che basti per parlar con precisione in metafisica. Gli storici della moderna filosofia alemanna osservano, che i panteisti alemanni non sono stati costanti nello sviluppamento della loro dottrina: riguardo al signor Schelling trascrivo qui il seguente passo del signor *Cousin*: « A qual Dio aspira oggi il
« signor Schelling? Forse all'astrazione dell'essere di
« cui io mi ho preso la libertà di burlarmi un poco,
« con tutto il rispetto che io debbo, e che porto alla
« memoria del signor Hegel? Nò sicuramente. Ciò è
« forse all'identità assoluta del soggetto e dell'oggetto
« della *filosofia della natura?* Nol sembra. Il Dio del
« signor Schelling è il Dio spirituale e libero del cri-
« stianesimo. Io vi applaudisco con tutto il mio cuore;
« ma chi può meglio guidarci in questa via nuova, se
« non che lo studio profondo dell'essere intelligente e
« libero, che Dio ha fatto a sua immagine, ed in cui
« ha posto de' caratteri, che è impossibile di ricono-
« scere nell'uomo, e di consentire, in seguito, a non
« più ritrovare nella loro causa prima, ingranditi ed
« amplificati di tutta la grandezza dell'essere infinito?
« Se Spinoza avesse saputo, che l'uomo è essenzial-
« mente dotato di attività e di libertà, egli non avrebbe

(1) Su l'Esistenza e gli ultimi Sistemi di metafisica in Alemagna.

« spogliato Dio di ogni attributo simile, ed il suo Dio
« non sarebbe stato assolutamente una sostanza, ma
« una causa; io intendo una causa degna di questo
« nome. La conoscenza di Dio termina la conoscenza
« dell'uomo; ma la conoscenza dell'uomo comincia la
« vera conoscenza di Dio (1). »

Ma l'esame dello Spinozismo, riguardo alla libertà di Dio e dell'uomo, sarà l'oggetto del Capitolo seguente.

CAPITOLO XIII.

Della Relazione fra la Libertà umana e la Libertà di Dio.

§ 193. Ho più volte osservato, che l' osservazione psicologica distrugge lo Spinozismo. Questa osservazione ci mostra che l'*Io* è un essere, una sostanza: ora lo Spinozismo, come abbiam veduto, nega la sostanzialità dell' anima umana: esso è dunque falso, perchè contrario all'osservazione psicologica.

Spinoza, inoltre, insegna, che tutte le cose nel mondo avvengono cosi necessariamente, come dall'essenza del triangolo rettilineo segue necessariamente l'eguaglianza della somma di tutti gli angoli di questo triangolo alla somma di due angoli retti. Ora l'osservazione psicologica, come ampiamente abbiamo provato innanzi, ci mostra, che lo spirito umano è un agente libero: questa osservazione dimostra dunque, per questo altro riguardo, la falsità dello Spinozismo.

Ma qui si presenta un' altra quistione: l' esistenza della libertà nello spirito umano è certamente incompatibile col panteismo Spinozistico; ma è ella incom-

(1) Avvertimento alla terza edizione dei primi Frammenti.

patibile con qualunque specie di panteismo? Questa quistione mi porge l'occasione di parlare delle diverse forme, sotto le quali il panteismo può manifestarsi. Io chiamo *panteismo* quel sistema in cui, ammettendosi un Essere intelligente eterno, si nega la creazione delle sostanze, nel rigore del termine, e si afferma, che questo Essere intelligente è o la sostanza dell'universo o uno de' principj costitutivi e componenti dell'universo; o pure che contiene formalmente in sè tutte l'esistenze da cui esse emanano.

Il panteismo può essere di diverse forme. Vi è il panteismo *unitario*, ed è quello, in cui non si ammette che una sola sostanza: è questo il panteismo di Spinoza. Ma se l'ammettere una sola sostanza è panteismo, non ogni panteismo è unitario. Vi è un panteismo il quale ammette molte sostanze. La prima divisione del panteismo è dunque quella del panteismo *unitario*, e del *panteismo pluritario*.

Il panteismo unitario può eziandio presentarsi sotto diverse forme. La sostanza unica può riguardarsi o come spirito o come materia; e quindi si può avere un *panteismo idealista* ed un *panteismo materialista*.

Il panteismo idealista si può ancora presentare sotto due diverse forme; poichè si può ammettere l'esistenza de' diversi spiriti umani, e, negando che siene sostanze, riguardarli come modificazioni diverse di uno spirito infinito. Berkeley negava l'esistenza de' corpi; ma ammetteva l'esistenza delle anime umane come spiriti, e di Dio loro creatore: ora supponete, che queste anime umane non sieno sostanze; ma modificazioni diverse dello spirito infinito, cioè di Dio; ed avrete il panteismo unitario idealista, di cui io parlo.

Si può eziandio professare l'idealismo *egoista*, in cui non si ammette che l'*Io* solamente, il quale si ri-

guarda come l'*assoluto*, e la sola realtà: è questo il panteismo insegnato da Fichte.

Il panteismo idealista può pure essere *pluritario*; poichè si possono ammettere più spiriti come sostanze, e riguardarli come eterni ed esistenti per sè stessi.

§ 194. Il panteismo materialista può essere ancora o *unitario* o *pluritario*. Noi lo vediamo unitario nella scuola jonica nella persona di Diogene di Apollonia. Questo filosofo ammetteva un solo principio di tutte le cose; e questo principio era l'aria: all'aria poi egli dava per attributo il pensiere: Quest'aria intelligente, moventesi, e modificantesi in infiniti modi produceva, secondo lui, tutte le cose dell' universo.

Il panteismo stoico era *materialista* e *pluritario*, poichè questi filosofi non ammettevano alcuna sostanza spirituale: egli ammettevano un Dio, che era l'anima della materia, e di cui la materia era il corpo: ma questo Dio era materiale, nel rigore del termine, poichè era un fuoco sottilissimo. Oltre del panteismo unitario idealista e del materialista, vi è il panteismo unitario *dualista*; e tale è il panteismo di Spinoza; poichè quest'empio ammetteva l'estensione infinita, ed il pensiere infinito come due attributi, distinti l'uno dall'altro, della stessa unica sostanza.

Il panteismo *pluritario* può eziandio essere *dualista*, vale a dire, può ammettere gli spiriti come sostanze inestese, e le molecule materiali, o gli atomi, e, se si vuole, le *monadi*, e riguardare queste due specie di sostanze, come esistenti per sè stesse.

§ 195. Si è disputato, se il sistema *emanativo*, cioè quel sistema, in cui tutte le cose si riguardano come emanate da un principio eterno ed esistente per sè stesso sia un panteismo. Formiamoci prima una nozione netta di questo sistema emanativo. Egli è necessario, che la

cose le quali si pretendono emanate, o sieno state esistenti nel principio che le emana, nella stessa forma in cui sono dopo l'emanazione; o che sieno state esistenti in questo principio in un'altra forma che non è quella in cui sono dopo l'emanazione; o che non sieno state esistenti affatto in alcuna forma nè senza forma. Parmi che non si possa concepire in un altro modo questo sistema emanativo.

Se voi prendete dell'acqua del mare, e ne riempite alcune bottiglie: l'acqua esistente nelle diverse bottiglie era esistente nel mare da cui è emanata; e come era prima unita alla massa intera dell'acqua marina, nelle bottiglie ne è separata. I fiumi ed i fonti sono egualmente emanazioni dell'Oceano come lo sono le nuvole, le nebbie, le rugiade. Similmente le anime umane sono, secondo molti antichi, parti distaccate dalla intelligenza suprema o dall'anima del mondo. Distaccandosi dalla divina sostanza, o dall'Anima del mondo acquistano la coscienza di sè medesime e la personalità.

I Bracmani dell'Indostan dicono, che la produzione del mondo consiste nell'essere tutte le cose sortite dal seno di Dio, e che l'universo perirà pel ritorno di queste cose alla loro prima origine: un ragno serve loro d'emblema per ispiegare questa opinione: eglino fingono un immenso ragno, che riguardano come la prima causa di tutte le cose: questo ragno tirando la materia dalle sue viscere formò con arte maravigliosa la tela dell'universo. Ma egli nel centro della sua opera sente il moto di ciascuna parte, e regge e modera tutto. Finalmente dopo di essersi divertito nel formare, adornare e contemplar la sua tela, ritira a sè i fili, che aveva dalle sue viscere tirati, e tutto assorbendo in sè il mondo da lui emanato perisce (*a*).

(*a*) Vedasi il Burnet, Appendice all'Archeologia filosofica.

Il fondamento del sistema emanativo si è, che il primo Essere dee contenere in sè tutte le cose; che la somma delle realtà dee esser la stessa nell'universo, tanto se questo sia nello stato creato quanto se sia nello stato increato. Nell'universo *antemundano* Dio è semplicemente tutte le cose: nell'universo creato, Dio stesso, la stessa realtà, si manifesta e si sviluppa: ecco come il dotto Burnet parla de' filosofi che adottano il sistema emanativo: « Quasi hanc animo concepissent ideam, « primum Ens, sive *Ensoph*, in se continere omnia: « Et eandem semper esse entitatis quantitatem in uni- « verso, sive sit in statu creato, sive in increato. Cum « est in statu increato sive antemundano, Deus est « omnia simpliciter; cum autem sit mundus, non au- « getur quidem entitatis gradus aut mensura, sed Deus « sese explicat, et evolvit, per emanationes et effluxus « a summis ad ima; quibus constituuntur diversa re- « rum creatarum formae et ordines (*a*). »

§ 196. Per far meglio intendere il sistema emanativo io trascriverò dall'Enciclopedia francese (Articolo *Cabale*) i principj della *filosofia cabalistica*.

« *Primo principio. Dal niente niente si fa.* Ciò vale « quanto dire, che alcuna cosa non può esser tirata « dal niente. Ecco il perno sul quale gira tutta la *ca-* « *bala filosofica*, e tutto il sistema delle emanazioni, « secondo il quale è necessario che tutte le cose ema- « nino dall'essenza divina, essendo impossibile che al- « cuna cosa da non esistente divenga esistente. Questo « principio è supposto in tutto il libro *d'Irira. Dio*, « egli dice (*Dissert. IV, cap. j*) *non ha solamente* « *prodotti tutti gli esseri esistenti, e tutto ciò che* « *questi esseri racchiudono; ma gli ha prodotti della*

(*a*) Il Burnet, Archeologiae phil., lib. I, cap. VII.

« *maniera la più perfetta, facendoli sortire dal suo*
« *proprio fondo, per via di emanazione e non già*
« *creandoli.*

« Il termine di *creazione* non fu già ignoto a' ca-
« balisti, ma eglino gli davano un senso molto diffe-
« rente da quello che ha presso i cristiani, fra i quali
« esso significa, *l'azione con cui Dio tira gli esseri*
« *dal nulla;* laddove presso i primi significava *una*
« *emissione, una espansione della divina luce, fatta*
« *nel tempo, per dar l'esistenza a' Mondi.* Ciò si ve-
« drà chiaramente nel passo seguente di *Coriia* (*v. I.*
« *Draschim, cap. j*): *l'esistenza della creazione,* egli
« dice, *dipende dal tempo in cui ha cominciato l'e-*
« *spansione e l'emissione di queste luci e di questi*
« *Mondi di cui abbiam parlato; perchè bisognando,*
« *che l'espansione di queste luci si facesse con un*
« *certo ordine, non era possibile che questo Mondo*
« *fosse esistente o più prima o più tardi. Ciascun*
« *Mondo è stato creato dopo il Mondo che gli era*
« *superiore, e tutti i Mondi sono stati creati in dif-*
« *ferenti tempi, e gli uni dopo gli altri, finchè fosse*
« *venuto il tempo di questo.*

« *II Principio. Non vi è alcuna sostanza che sia*
« *stata tirata dal niente.*

« *III Principio. Dunque la materia stessa non*
« *ha potuto sortire dal niente.*

« *IV Principio. La materia per la sua natura*
« *vile, non dee la sua origine a sè stessa:* la ragione
« che ne dà *Irira* è, che la materia non ha forma,
« e che essa non è lontana dal niente, se non che di
« un grado.

« *V Principio. Da ciò segue che nella natura non*
« *vi ha alcuna materia propriamente detta.* La ra-
« gione filosofica che i cabalisti danno di questo prin-

« cipio è, *che l'intenzione della causa efficiente è di*
« *fare un' opera che le sia simile: ora la causa pri-*
« *ma ed efficiente essendo una sostanza spirituale,*
« *conveniva che le sue produzioni fossero ancora*
« *sostanze spirituali, perchè la loro similitudine*
« *colla loro causa è maggiore di quella che possono*
« *avere le sostanze corporali.* I cabalisti insistono
« molto su questa ragione. Secondo loro, il dire, che
« Dio ha creato delle sostanze sensibili e materiali, dif-
« ferenti dalla sua natura e dalla sua essenza, varrebbe
« lo stesso che dire, *Dio ha prodotto le tenebre, il*
« *peccato e la morte:* perchè la materia non è che
« una privazione della spiritualità, come le tenebre
« sono una privazione della luce, come il peccato è
« una privazione della santità, e la morte una priva-
« zione della vita.

VI Principio. Da ciò segue che tutto ciò che è, è
« *Spirito.*

« *VII Principio. Questo Spirito è increato, eterno,*
« *intellettuale, sensibile, ha in sè il principio del*
« *moto; immenso, indipendente, e necessariamente*
« *esistente.*

« *VIII Principio. Per conseguenza questo Spi-*
« *rito è l'Ensoph o il Dio infinito.*

« *IX Principio. È dunque necessario che tutto*
« *ciò che esiste sia emanato da questo Spirito infinito.*

« I cabalisti non ammettendo la creazione nel modo
« in cui i Cristiani l'ammettono, non rimanevano loro
« che due partiti da prendere: l'uno di sostenere che
« il mondo era stato formato di una materia preesi-
« stente, l' altro di dire, che era sortito dallo stesso
« Dio, per via di emanazione. Eglino non hanno osato
« abbracciare il primo sentimento, perchè avrebbero
« creduto ammettere fuori di Dio una causa materiale,

« il che era contrario a' loro dommi. Eglino sono dun-
« que stati forzati di ammettere le emanazioni; domma
« che eglino hanno ricevuto dagli stessi Orientali, che
« l' avevano ricevuto essi stessi da Zoroastro, come
« può vedersi ne' libri cabalistici.

« *X Principio. Più le cose che emanano son pros-*
« *sime alla loro sorgente, più esse sono grandi e*
« *divine; e più esse ne sono lontane, più la loro na-*
« *tura si degrada e si avvilisce.*

« *XI. Principio. Il mondo è distinto da Dio, come*
« *un effetto dalla sua causa; non già come un effetto*
« *passeggiero, ma come un effetto permanente. Il*
« *mondo essendo emanato da Dio, dee dunque essere*
« *riguardato come Dio stesso, il quale essendo na-*
« *scosto ed incomprensibile nella sua essenza, ha vo-*
« *luto manifestarsi e rendersi visibile colle sue ema-*
« *nazioni.*

« Ecco i fondamenti su de' quali è appoggiato tutto
« l' edifizio della cabala. »

§ 197. Dopo di aver dato, nel miglior modo che mi è stato possibile un' idea del sistema emanativo, vediamo se esso sia un panteismo. Nel sistema emanativo non si ammette alcuna esistenza che incomincia e che sia stata prodotta *ex nihilo sui*. La somma dell'esistenze prima del mondo è la stessa di quella dopo del mondo. Dio è tutte le cose prima del mondo senza la sua manifestazione, tutte le cose sono nascoste in Dio come il pulcino è nascosto nell'uovo; dopo del mondo Dio è tutte le cose ancora, ma tutte le cose sono Dio stesso manifestato e sviluppato: in questo sistema dunque ciascuna esistenza è Divina ed eterna: or tale appunto è il panteismo. come la stessa parola ce l'annunzia: il sistema emanativo dunque, malgrado l'oscurità dell'espressioni sotto di cui si nasconde, è un pretto panteismo; e

Federico Schlegel s'inganna, nel suo Saggio su la Lingua e su la Filosofia degl' Indiani, insegnando che il sistema emanativo non è un panteismo. Parmi dunque che il panteismo, riguardo alle sue diverse forme, possa considerarsi sotto tre aspetti: 1.° Riguardo al numero de' principj primi d'ogni esistenza; o, se si vuole, riguardo al numero delle sostanze, e sotto questo aspetto esso è o *unitario* o *pluritario;* e seguendo le denominazioni greche, potrebbe chiamarsi *monopanteismo* il primo, e *polipanteismo* il secondo; 2.° Riguardo alla natura del principio o de' principj dell'esistenze, e sotto questo aspetto esso è o *idealista* o *materialista* o *dualista;* 3.° Riguardo al modo della produzione del mondo, e sotto questo aspetto esso è o *emanativo* o *modificativo.* Secondo questa classificazione lo Spinozismo è un *monopanteismo dualista modificativo.*

Si cercherà forse di sapere con più precisione la differenza fra il panteismo modificativo ed il panteismo emanativo. Parmi che sia questa: Nel primo non si ammette che una sola sostanza ed una sola causa con un numero infinito di modificazioni; ma nel secondo si ammettono delle sostanze o almeno delle cause emanate. L'anima umana nello stato attuale ha la coscienza di sè stessa; ella si sente come un essere, una sostanza ed una causa; ma quando ella era in Dio, da cui si pretende emanata, era ella nella forma di sostanza e di causa? I filosofi, di cui parliamo, non possono certamente riguardarla nel seno di Dio sotto queste forme stesse, colle quali ella si mostra attualmente dopo la sua emanazione.

Tale mi sembra essere la differenza fra il panteismo modificativo e l'emanativo.

§ 198. Se l'osservazione psicologica distrugge il panteismo modificativo Spinozistico, ella distrugge egual-

mente il panteismo emanativo. La coscienza ci mostra, che l'anima nostra è attualmente una sostanza ed una causa: ora è necessario, che, ponendosi esser ella stata esistente nell'eternità in Dio, o sia stata esistente in queste forme, cioè come sostanza e come causa; o che non sia stata esistente in queste forme: se si pone la prima ipotesi, si pone che l'anima sia esistente per sè stessa, ed indipendente da Dio; il che distrugge l'ipotesi dell'emanazione: se poi si pone la seconda, non si sorte con ciò dall'imbarazzo: tutto ciò che è, è necessario che sia o essere o modo di essere: l'anima umana esistente in Dio dee, in conseguenza, esservi esistente o come essere o come modo di essere: se si pone che sia esistente come essere, si cade nella prima ipotesi che distrugge l'emanazione; se poi si pone esistente come modo di essere prima dell'emanazione, e come essere dopo dell'emanazione, si pongono delle assurdità: il modo non può esistere senza la sostanza; nè può separarsi dalla sostanza: ora nell'emanazione si pone che il modo si separa dalla sostanza: l'emanazione è dunque un'assurdità.

Alcuni filosofi han pensato, che l'anima nostra sia una causa, non già una sostanza: mi lusingo, di aver confutato invincibilmente questa opinione nel § 62 del primo Volume di quest'opera.

§ 199. Ascoltiamo un Cabalista moderno: « Noi siamo fondati a dire, che l'uomo è destinato ad essere « il segno e l'espressione parlante delle facoltà universali del Principio Supremo, da cui egli *è emanato*... « Questo vocabolo *emanato* può contribuire a gettare « una nuova luce su la nostra natura e su la nostra « origine; perchè se l'idea di emanazione ha tanta « pena a penetrare nella intelligenza degli uomini, ciò « non avviene se non che per la ragione che eglino

« han permesso che divenga materia tutto il loro es-
« sere. Eglino non vedono nell'emanazione se non che
« una separazione di sostanza, come quella che vi è
« nell'evaporazione de' corpi odoriferi, e nelle divi-
« sioni di una sorgente in più ruscelli: esempj tutti
« presi dalla materia, ne' quali la massa totale è real-
« mente diminuita, quando alcune parti costitutive ne
« son separate.

« Allora che eglino han voluto prendere una idea
« dell'emanazione negli oggetti più viventi o più at-
« tivi, come il fuoco, che sembra produrre una mol-
« titudine di fuochi simili ad esso, senza cessare di es-
« sere eguale a sè stesso, eglino hanno creduto di aver
« colpito lo scopo. Ma questo esempio non è meno
« estraneo alle vere idee che dobbiamo formarci del-
« l'emanazione immateriale; ed esso non è proprio,
« se non che a trascinar nell'errore coloro che disprez-
« zeranno di esaminarlo profondamente.

« Il fuoco materiale non essendoci visibile che per
« la consumazione de' corpi, non può esserci cono-
« sciuto, se non intanto che riposa su di una base che
« esso consuma; laddove il *fuoco divino* vivifica tutto.
« In secondo luogo, allora che questo fuoco materiale
« produce in apparenza altri fuochi, esso solamente
« reagisce su i germi di fuoco ingeniti ne' corpi a' quali
« si avvicina; e ne favorisce l'esplosione: noi ne ab-
« biamo la prova nell'impossibilità in cui esso è d'in-
« fiammare le ceneri, perchè il fuoco *principio* è scom-
« parso.

« Queste differenze son troppo evidenti per far che
« l'uomo saggio non si fermi a questi paragoni fal-
« laci...

« Nell'uomo stesso, nello spirito dell'uomo noi dob-
« biamo trovar le leggi che han diretto la sua origi-

« ne:.. L'uomo ci annunzierà per mezzo de' suoi pro-
« prj fatti, che egli può esser emanato dalle facoltà di-
« vine senza che le facoltà abbiano sofferto nè separa-
« zione, nè divisione, nè alcuna alterazione nella loro
« essenza. . . . .

« Perchè, quando io produco esteriormente qualche
« atto intellettuale, quando comunico ad uno de' miei
« simili il più profondo de' miei pensieri, questo mo-
« tore, che io trasporto nel suo essere, che lo farà
« operare, che gli darà forse una *virtù*, questo mo-
« tore, io dico, sebbene uscito da me, sebbene sia,
« per così dire, un estratto di me stesso, e la mia pro-
« pria immagine, non mi priva nondimeno affatto della
« facoltà di produrne de' simili. Io ho sempre in me
« lo stesso germe di pensieri, la stessa volontà, la stessa
« azione; ed intanto io ho in qualche maniera dato
« una nuova vita a quest' uomo, comunicandogli una
« idea, una potenza, che per lui era un niente; prima
« che io avessi fatto in suo favore la specie d'emana-
« zione di cui io son suscettibile. Ricordandoci tutta-
« via che non vi è se non che un solo Autore e Crea-
« tore di tutte le cose, si vedrà perchè io non comu-
« nico se non che barlumi passeggieri; laddove l'Au-
« tore universale comunica l'esistenza stessa e la vita
« indestruttibile. Ma se nell'operazione, che mi è co-
« mune con tutti gli uomini, si sa evidentemente, che
« le emanazioni de' miei pensieri, de' voleri e delle
« azioni non alterano affatto la mia essenza; con più
« forte ragione la vita divina può comunicarsi per ema-
« nazione: ella può produrre, senza numero e senza
« fine, *i segni e l'espressioni* di sè stessa, e non ces-
« sar giammai di essere il *foco* della vita: se l'uomo
« è emanato dalla Divinità, il dire esser egli tirato dal
« nulla e creato come la materia, è una dottrina as-

« surda ed empia: o bisognerebbe allora riguardar la
« Divinità stessa come un nulla; ella che è la sorgente
« vivente ed increata di tutte le realtà e di tutte l'e-
« sistenze. Per una conseguenza naturale ancora l'uo-
« mo tirato dal nulla dovrebbe necessariamente rien-
« trare nel nulla. Ma il nulla è un vocabolo vôto ed
« insignificante, di cui alcun uomo non ha l'idea, e
« non può senza ripugnanza applicarsi a concepirla.
« Allontaniamo dunque da noi le idee dannabili ed
« insensate di questo nulla, a cui uomini ciechi inse-
« gnano che dobbiamo la nostra origine. Non avvilia-
« mo il nostro essere: egli è fatto per una destinazione
« sublime; ma questa non può essere più sublime del
« suo principio; poichè, secondo le semplici leggi fi-
« siche, gli esseri non possono elevarsi, che allo stesso
« grado da cui son discesi. Ed intanto queste leggi ces-
« serebbero di essere vere ed universali se il principio
« dell'uomo fosse il nulla (1). »

§ 200. Il filosofo incognito che ho citato è il famoso *Saint-Martin*, nato nel 1743, e morto nel 1803: parlando di questo filosofo il signor Damiron osserva: « Se
« si rimontasse lungi nel passato, e si ricercasse la se-
« rie della tradizione delle idee, di cui egli è l'inter-
« petre, forse si troverebbe, che essa si lega ad una
« di quelle religioni filosofiche, che, preparate e venute
« nel medesimo tempo del cristianesimo, senza con-
« fondersi con questa, riceverono nondimeno qualche
« cosa del suo spirito, e ne hanno ritenuto sino a' no-
« stri giorni alcuni tratti ed alcuni principj. Si giun-
« gerebbe forse allo *gnoticismo*, o a qualche dottrina

(1) Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, par un ph., inc. 1. par., n.° IV.

« dello stesso genere, di cui la storia mostrerebbe la
« trasmissione e la perpetuità (1).

La stessa dottrina dell' emanazione, e colle stesse vedute di *Saint-Martin*, si trova nell'opera de *Aeconomia divina* di Pietro Poiret, nato nel 1646, e morto nel 1719.

« Dio (dice l'Autore citato) volle che vi fossero nel-
« l'uomo delle orme viventi, e la stessa vita del suo
« prototipo. Volle che l' uomo avesse pensieri divini,
« un lume divino, un amor divino, una libertà divina...
« egli volle che Dio potesse esser nell' uomo, affinchè
« l' uomo rappresentasse Dio. Essendo dunque tali e
« tante le prerogative dell' uomo, segue che l' uomo
« *non può non avere una natura divina, e non es-*
« *ser partecipe delle facoltà divine.*

« Ma un soggetto il quale ha una natura divina non
« può sortire dal nulla, ma dal solo Dio... *Esso non*
« *sortirà giammai dal nulla come tutte le altre crea-*
« *ture, ma nascerà dal solo Dio. Ergo subjectum*
« *hoc, quod extra Deum est, et a Deo diversum,*
« *quodque Deum intra se possidebit, ac proinde di-*
« *vinae naturae erit, nequaquam ex simplici nihilo*
« *prodibit, uti creaturae caeterae, sed ex Deo na-*
« *scetur.*

« Alcuni si meravigliano, che alcuni filosofi, tanto
« fra i Cristiani che fra i Gentili, abbiamo chiamato
« l' anima *una particella della vita divina, divinae*
« *particulam aurae.* Anch' io una volta mi era di ciò
« maravigliato; ma ora veggo non esservi cosa che sia
« di ciò più vera ed evidente: non è già che nella di-
« vinità vi sia qualche estensione di cui l'anima umana

(1) Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle, t. 1.

« ne sia una parte; ma si dee pensare, che dalla virtù
« e capacità infinita di Dio, con cui Dio sente e de-
« sidera sè stesso col suo volere, sia nato il pensiere
« vivente e volente dell'uomo, cioè la capacità e la fa-
« coltà, colla quale l'uomo sente e desidera, o vuole,
« cioè la volontà e la sensibilità, o il principio volente
« e vivente; e che dalla capacità e virtù infinita di Dio,
« con cui egli conosce ed ama sè stesso, da lui volente
« nacque l'intelligenza e l'acquiescenza (umana); cioè
« il principio intelligente, e che tende all'acquiescenza;
« e che finalmente dalla virtù, con cui Dio variamente
« e mille e mille volte contempla sè stesso, e libera-
« mente sorte da sè stesso, *et quomodocumque vult*
« *arbitrario extra se egreditur*: dallo stesso Dio vo-
« lente nacque il principio della libertà dell'anima, la
« qual libertà è la facoltà di ammettere liberamente la
« cognizione e l'amore di Dio (1). »

§ 201. Ma vediamo di sviluppare questo insieme di nozioni oscure, di cui abusano gli avversarj, per insegnare il *non so che*, da loro chiamato *emanazione*. Sviluppiamo l'esempio recato da Saint-Martin: allora che, egli dice, io produco nel mio simile un pensiere, questo pensiere, sebbene *emanato* da me, non mi priva affatto della facoltà di produrne de' simili.

Ma, io rispondo, come produco io questo pensiere nel mio simile? Io produco in me un volere: questo volere non sorte mica fuori di me: esso è seguito da un moto della mia bocca: questo moto è seguito da un moto dell'aria circostante; questo moto è seguito da un altro moto nel cervello del mio simile; questo moto è seguito da una certa sensazione di suono, che nasce nell'anima del mio simile: questa sensazione, per la legge psicologica dell'associazione delle idee, è seguita da un

(1) Pietro Poiret, De Aeconomia divina, c. X, § 2, 19, 21.

concetto che nasce nell'anima del mio simile. Ora questa genesi del concetto che io produco nel mio simile, lungi di essere un esempio dell'emanazione, è, al contrario, un esempio luminoso della *creazione*, che il teismo ammette. Il mio volere è immanente in me; e non sorte mica fuori di me: esso non è un moto, ma è il principio efficiente del moto, il quale è prodotto *ex nihilo sui*, non già *ex nihilo causae*; poichè questa causa è il mio volere: la sensazione di suono che nasce nell'anima del mio simile non è mica ancora il mio volere, il quale è stato in me, nè è sortito da me: il concetto che nasce nell'anima del mio simile, in seguito di questa sensazione, non è ancora esso il mio volere; nè emanato dal mio volere; ma prodotto *ex nihilo sui* dal mio volere.

Noi conveniamo con questi filosofi cabalisti, che l'anima umana è una produzione di Dio: noi disputiamo solamente sul modo di questa produzione: egli è necessario e che l'anima umana pria della sua apparizione in questo mondo sia stata esistente sotto una forma quale che siasi in Dio; o che non sia stata esistente affatto sotto qualunque forma: se si pone la prima ipotesi l'anima umana è prodotta da Dio per *emanazione;* se poi si pone la seconda, l'anima umana è prodotta da Dio per *creazione.*

Noi pretendiamo che il primo modo di produzione è impossibile; e ne adduciamo la seguente dimostrazione: O l'anima umana era, pria della sua produzione, esistente in Dio come sostanza, o come modo o parte della sostanza divina, nel primo caso ella non è mica prodotta, ma esistente per sè stessa ed un altro Dio; nel secondo caso bisogna supporre, che un modo possa separarsi dalla sostanza di cui è modo, ed acquistare separandosi la *sostanzialità*, supposizioni tutte e due assurde.

L'anima umana, dunque bisogna concludere, non era affatto esistente, sotto qualunque forma, in Dio, da cui è stata prodotta: ella è dunque stata creata.

Se voi, ammettendo, che l'anima umana, non essendo esistente in Dio sotto qualunque forma, pria delle sua produzione, non è stata nondimeno prodotta *ex nihilo sui*, voi ammettete il principio e negate insieme l' illazione necessaria che ne deriva; se poi rigettate solamente il vocabolo di *creazione*, e vi volete sostituire quello di *emanazione*, dovete ammettere la produzione *ex nihilo sui*, e non movete che una controversia di vocaboli. Saint-Martin non dee temere affatto che i difensori della creazione avviliscano la loro origine; poichè eglino danno un' origine divina all'anima umana, asserendo, che ella ha Dio per principio efficiente della sua esistenza. Eglino insegnano che l'anima umana è stata una sostanza, nell' incominciamento della sua esistenza, che continuerà ad esser tale perennemente; che la sua unione con Dio consisterà nella visione immediata, e nell'amore di Dio, conservando sempre la sua personalità. Eglino non possono dare l'esistenza eterna all'anima poichè la creatura non può esser eterna: tutte le obbiezioni di Saint-Martin son dunque miserabili sofismi.

§ 202. Sebbene non tutti i panteisti neghino la libertà umana, nondimeno, ammessa la libertà umana, si può, ragionando con esattezza, mostrare la falsità di qualunque panteismo. L'esistenza della libertà umana suppone la *sostanzialità* dell'anima umana. L'anima umana è una sostanza semplice; ella nella sua esistenza ha dovuto esser sempre sostanza semplice. Ora il semplice non può cominciare ad essere, se non che per *creazione*, cioè per la produzione *ex nihilo sui*. Se si nega, che l'anima umana abbia avuto un comincia-

mento della sua esistenza, si ammette, che ella sia esistente per sè stessa; ma ciò che è esistente per sè stesso è immutabile: l'anima umana dunque in questa ipotesi dovrebbe essere immutabile: ora l'immutabilità dell'anima umana è smentita dalla testimonianza della coscienza: l'anima umana non è dunque esistente per sè stessa; ella perciò è stata creata; e bisogna ammettere la creazione delle sostanze, e rigettare, in conseguenza, qualunque panteismo.

Inoltre la libertà umana suppone necessariamente la libertà divina. È necessario di porre, o che il mondo sia stato esistente perchè Dio è esistente, cioè per la necessità della natura divina; o che esso sia stato esistente perchè Dio l'ha fatto esistere. È impossibile, che il mondo sia per la sola ragione che Dio è, poichè Dio essendo immutabile, il mondo che seguirebbe dalla natura Divina dovrebbe pure essere immutabile; il che è contrario all'esperienza. In questo caso la libertà umana sarebbe impossibile. Il mondo dunque non è per la sola ragione che Dio è, ma perchè Dio che è fa esistere il mondo. Questo atto di Dio che dà l'esistenza al mondo può chiamarsi *volere, volontà.* La creazione è dunque volontaria, non naturale nè violenta; e perciò non fatale, ma *libera.*

I filosofi che hanno ammesso la creazione volontaria dell'universo hanno mosso diverse quistioni su questo atto creatore: queste quistioni si trovano eziandio nell'antichità, e non sono ancora terminate. Io ho parlato di tali quistioni in più luoghi di quest'opera: ho parlato della dottrina dell'ottimismo Leibniziano e Malebranchiano; non meno che della dottrina di Abelardo.

Il sig. Cousin aveva riguardato la creazione come *necessaria*: io ho combattuto questa dottrina, nel Volume secondo di quest'opera. L'illustre filosofo per

la moderazione che lo distingue, nella terza edizione de'suoi Frammenti, scrive su l'oggetto ciò che segue:
« Io stesso trovo questa espressione di *necessità della*
« *creazione* molto poco rispettosa verso Dio, di cui
« ella ha l'apparenza di compromettere la libertà, ed
« io non fo la menoma difficoltà di ritirarla; ma, ri-
« tirandola, io la debbo spiegare. Ella non nasconde
« alcun mistero di fatalismo: ella esprime un'idea,
« che si trova da per tutto, nei più santi dottori, come
« nei più gran filosofi. Dio, come l'uomo, non opera,
« e non può operare, che conformemente alla sua na-
« tura, e la sua libertà stessa è relativa alla sua es-
« senza. Ora, in Dio principalmente, la forza è ade-
« guata alla sostanza, e la forza divina è sempre in
« atto: Dio è dunque essenzialmente attivo e creatore.
« Da ciò segue, che se non si vuole spogliar Dio della
« sua natura, e delle sue perfezioni, bisogna ammet-
« tere, che una potenza *essenzialmente creatrice non*
« *ha potuto non creare*, come una potenza essenzial-
« mente intelligente non ha potuto creare che con
« intelligenza, come una potenza essenzialmente sag-
« gia e buona non ha potuto creare che con sapienza
« e bontà. Il vocabolo di *necessità* non esprime altra
« cosa. Egli è inconcepibile che da questo vocabolo si
« abbia voluto tirare ed imputarmi il fatalismo uni-
« versale. Che! perchè io riporto l'azione di Dio alla
« sua sostanza stessa, io considero questa azione come
« cieca e fatale! Che! Vi ha forse dell'empietà a
« mettere un attributo di Dio, la *libertà*, in armonia
« con tutti gli altri attributi divini, e colla natura di-
« vina stessa! (1)

Da ciò che ho riportato si rileva evidentemente:

---

(1) Avvertimento alla terza edizione de'primi Frammenti.

1.° Che il signor Cousin riguarda la creazione come un *atto volontario*; e che egli riguarda eziandio questo atto come *libero*; 2.° Che egli riguardando la creazione come *necessaria*, questa necessità non è mica una necessità *fisica, cieca, fatale*; ma la *necessità morale* del saggio per natura; 3.° Che nel fondo della cosa la dottrina del filosofo francese è la stessa con quella di Leibnizio.

Ciò premesso, la quistione che io debbo esaminare qui si aggira su due punti:

I.° L' anzidetta opinione del sig. Cousin può ella essere imputata di *fatalismo*?

II.° Questa opinione è ella vera?

Per la prima io mi limito a trascrivere quanto scrive su questo oggetto l'Autore dell' Esame del Fatalismo: egli stabilisce la libertà di Dio nel modo seguente: « L' Essere necessario, o l' Intelligenza crea-« trice contiene la ragione della sua esistenza: essa « non ha bisogno per essere di esseri diversi da sè « medesima; non ve n' è alcuno essenziale alla sua « esistenza.

« L' Intelligenza creatrice è unica, onnipotente, e « perciò indipendente da ogni essere distinto da sè « medesima; non vi è causa straniera, che abbia po-« tuto determinarla a produrre cosa alcuna fuori di « sè; essa non è stata determinata nè dalla sua na-« tura, nè da alcuna causa straniera a produrre gli « spiriti ed i corpi, ed a formare il mondo; essa si è « determinata da sè stessa. Un Essere che si determina « a produrre degli spiriti, e de' corpi senza che gli « sia essenziale produrli, poteva non produrli, e gli « ha prodotti senza che alcuna ragione necessaria lo « abbia determinato; poichè ogni determinazione ne-« cessaria proviene dall' essenza della cosa che si de-

« termina o da una causa straniera, due mezzi di de-
« terminazione che non possono aver luogo nell'es-
« sere esistente per sè stesso. L'essenza di questo Es-
« sere non lo determina necessariamente a produrre
« i corpi, poichè poteva esser esistente senza di essi; e
« l'essenza dell'essere necessario lo determina sola-
« mente a ciò senza di cui non può esistere: non si
« può neanche supporre che una causa straniera ha
« determinato necessariamente l'Intelligenza creatrice
« a produrre gli spiriti ed i corpi, ed a formare il
« mondo: questa causa sarebbe o una forza, che
« avrebbe fatto operare l'Essere necessario, o un mo-
« tivo, che non gli avrebbe permesso di restare nel-
« l' inazione.

« L' unità, e l'onnipotenza dell' Essere necessario
« non permette di supporre che una forza contraria
« l'abbia messo in azione. Inoltre nessun motivo ha
« potuto determinare necessariamente un Essere onni-
« potente a far uso del suo potere. L'Essere creatore
« è intelligente ed infinito: egli non poteva acquistare
« alcuna realtà alcuna perfezione dalla produzione de'
« corpi, e da quella degli spiriti: questa produzione
« non ha dunque potuto essere un motivo che abbia
« determinato necessariamente l' Intelligenza creatrice
« a produrli, ed a formare il mondo. Questo Essere
« inoltre è immutabile; l' esistenza degli esseri di-
« stinti da lui non produce nella sua natura cambia-
« mento alcuno, ed inoltre egli è chiaro che questa
« produzione non può essere un motivo che lo neces-
« sita ad operare fuori di sè.

« La natura intera annunzia la libertà del suo Au-
« tore; se il Creatore non avesse operato liberamente,
« poichè gli esseri che ha creati potevano essere con
« modificazioni varie all' infinito, perchè hanno preci-

« samente quelle che noi vediamo? Egli è assurdo,
« che fra le cose egualmente possibili l'una sia piut-
« tosto che l'altra, se l'eterna cagione non è libera (1).
L'autore stesso dopo d'avere stabilito nel modo ri-
portato la libertà di Dio, soggiunge: « Io sono ben
« lontano dal confondere co' fatalisti quei filosofi, i
« quali, supponendo che Iddio non abbia prodotto il
« mondo per una necessità *fisica*, hanno nondimeno
« creduto che la sua saviezza l'abbia determinato a
« creare, e l'abbia diretto nella produzione del mondo.
« Infatti Pope ha sostenuto l'ottimismo, per far ces-
« sare le mormorazioni contro la Provvidenza; e per
« rispondere a Bayle, Leibnitz sostenne, che Iddio non
« agisca senza ragione, e che operi sempre per lo
« meglio. Malebranche, convinto della perfetta libertà
« di Dio nella creazione del mondo, opinò non già
« che Dio abbia creato l'ottimo de' mondi, ma che
« operando per mezzo di leggi generali, le imperfe-
« zioni del mondo sieno una conseguenza di queste
« leggi. In questa supposizione Iddio aveva posta la
« creatura in istato di essere sommamente felice, ma
« non aveva prevenuto tutti i suoi capricci, e le sue
« digrazie; perchè l'amor della sua gloria, e della sua
« saviezza l'obbligavano di operare in virtù di leggi
« generali, e non gli permettevano di riguardare le
« leggi particolari, che avrebbe dovuto seguire per
« produrre un mondo senza difetti e senza disgrazie.
« Checchè ne sia di questi diversi sistemi, egli è certo,
« che non si possono mettere tra i fatalisti i fautori e
« difensori di essi. Varburton, la cui penna difese la
« Religione, fu altresì il difensore di Pope: i principj
« di Leibnitz si sono difesi in tutta l'Alemagna, e non

(1) Esame del fatalismo 2, par. lib. IV, Cap. III.

« si è mai sospettato che il P. Malebranche sia stato
« fatalista. La necessità, che nascerebbe dalla saviezza
« di Dio, non impedirebbe che abbia dato delle leggi
« agli uomini, e che questi non fossero in istato di
« osservarle (1).. »

§ 203. Ma questa dottrina dell'ottimismo, che non può incolparsi, secondo le osservazioni antecedenti, di *fatalismo*, è ella poi vera? Io ho manifestato la mia opinione contro dell'ottimismo; e ne ho addotto i motivi nel volume primo di questa mia opera, § 87, pag. 354 e seguente; e vi rinvio il mio lettore. Io qui mi limito a trascrivere alcune analoghe riflessioni del signor Hamilton relativamente alla stessa quistione; aggiungendovi le mie osservazioni; e così do termine a questo Capitolo, ed alle quistioni su la Libertà.

« Sommettere la Divinità ad una necessità, la ne-
« cessità della sua propria manifestazione identica
« colla creazione dell' Universo è contradire i postu-
« lati fondamentali della natura Divina. In questa
« ipotesi, *Dio non è mica distinto dal mondo; la*
« *creatura è una modificazione del Creatore* (2). »

Io convengo, che il sommettere la natura Divina alla necessità della creazione, è un contradire i postulati fondamentali della natura Divina. Ciò che risulterebbe in Dio dall' esistenza delle creature, o Dio lo darebbe a sè stesso, o gli verrebbe dalle creature: or l'una e l'altra ipotesi è insostenibile. È assurdo il pensare, che Dio avrebbe avuto qualche cosa di meno, se non avesse creato il mondo, e che creandolo ha

---

(1) Ibid., cap. II.

(2) Frammenti di Filosofia del sig. William Hamilton, tradotti dall'inglese in francese dal sig. Luigi Peisse: Filosofia dell' Assoluto.

avuto qualche grado di perfezione di più. L'Essere per sè stesso non può nulla dare a sè stesso, e le creature non possono aggiungergli alcuna cosa, perchè egli è infinito per sua natura.

Ma io nego, che dalla supposizione di essere stato Dio determinato dalla sua sapienza a creare l'Universo, segua che Dio non sia distinto dal mondo, e che la creatura sia una modificazione del Creatore: questa illazione è in contradizione coll'atto creatore: ponendo questo atto comunque esso si ponga, il mondo e le sostanze che lo costituiscono son prodotti *ex nihilo sui*, e qualunque panteismo cade. Leibnizio e la sua scuola hanno ammesso in Dio la necessità della creazione; ma eglino hanno preteso, che questa necessità è *morale*, non *fisica*; e che perciò l'atto creatore è libero: hanno poi stabilito invincibilmente la distinzione di Dio dal mondo, e confutato, in un modo senza replica, lo Spinozismo.

Il sig. Hamilton continua così: « Vediamo a quali « conseguenze questa necessità conduce inevitabilmente « nella ipotesi dell'Autore (del sig. Cousin). In que- « sto sistema bisogna scegliere fra due alternative. « Dio, essendo necessariamente determinato a passare « dalla sua essenza assoluta ad una manifestazione re- « lativa, è forzato di passare o dal migliore al peg- « giore, o dal peggiore al migliore. La terza suppo- « sizione, che farebbe i due stati eguali, essendo con- « traditoria in sè stessa e rigettata dall'Autore, noi « non l'esamineremo. La prima supposizione dee es- « sere rigettata: La necessità determina Dio a pas- « sare dal migliore al peggiore, cioè di annientarsi in « parte. La forza determinante dee essere esterna ed « ostile, perchè alcuna cosa non opera per la sua pro- « pria distruzione; ed in questo caso questa forza,

« superiore a questo Dio preteso, è ella stessa la Divi-
« nità reale, se ella è una causa intelligente, o una
« negazione di ogni Divinità, se non è che una po-
« tenza cieca o il destino.

« Non può nè anche ammettersi la seconda suppo-
« sizione, cioè: che Dio, passando nell'Universo, passa
« da uno stato relativo d'imperfezione ad uno stato
« di perfezione relativa. La natura Divina è identica
« alla più perfetta natura.

« O la Divinità è indipendente dall'Universo, sia
« per la sua esistenza, sia per la sua perfezione, ed
« in questa ipotesi l'Autore dee abbandonare la sua
« dottrina di Dio e della creazione; o pure la Divi-
« nità dipende dalla sua manifestazione nell'Universo,
« sia per la sua esistenza, sia per la sua perfezione,
« ed in questo caso la sua dottrina è soggetta alle dif-
« ficoltà precedentemente esposte (1).

Io ripeterò primamente qui due osservazioni, che mi trovo di aver fatto nel § 85 del volume primo di quest'opera: 1.° Nella creazione Iddio non passa dallo stato di Essenza assoluta ad uno stato di manifestazione relativa: in Dio non vi è nè prima, nè dopo; e l'atto creatore non ha un incominciamento. 2.° L'atto creatore libero è la stessa essenza Divina. Osservo poi contro dell' illustre sig. Hamilton, che il rigettare insieme, nell'atto creatore, il passaggio dal migliore al peggiore, e quello dal peggiore al migliore, è la stessa cosa, che porre eguali li due stati, cioè quello di Dio col mondo, e quello di Dio senza il mondo; e questa eguaglianza mi sembra essere un risultamento della perfezione infinita della natura Divina; e che stabilisca la sovrana libertà di Dio nella creazione.

(1) Id., loc. cit.

Fine della Parte Prima.

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO.

Dell'Esistenza del Bene e del Male morale.

§ 1. L'uomo è un agente *morale*, perchè egli ha nella sua natura una legge che gli comanda di fare il bene morale, e gli vieta di commettere il male morale. Ma vi ha egli un bene ed un male morale, e vi ha, in conseguenza, una legge relativa a ciò?

Io chiamo un bene morale un atto che noi abbiamo il dovere di fare, e male morale un atto che abbiamo il dovere di non fare.

L'uomo è un essere ragionevole. La ragione non solamente gli mostra alcune verità *teoretiche*, ma eziandio alcune verità *pratiche*, le quali sono de' comandi, de' precetti che la ragione gli prescrive. È questa una verità primitiva di fatto; e le verità primitive sono indimostrabili, e si debbono solamente riconoscere, non già provare. Un uomo si mostra a me in una solitudine, che ha molto danaro: io posso ucciderlo, e prendermi il suo danaro. La mia ragione non mi vieta interiormente di commetter questo omicidio? Esso non mi vien mostrato come un male morale? Un amico, morendo, mi affida un deposito per consegnarlo al suo figliuolo, quando questi sarà giunto all'età adulta: la restituzione del deposito confidato nel tempo prescritto è un dovere che la mia ragione mi prescrive: questa restituzione mi è mostrata come un bene. Un uomo mi soccorre ne' miei bisogni, e mi fa de' molti benefizj: una serie di vicende lo getta nella

indigenza: io sono in circostanze di soccorrerlo: se nol farò sarò un ingrato; l'ingratitudine si mostra a me come un male morale, e la gratitudine come un bene, come un dovere. Il fare degli atti per conservare la vita altrui, la restituzione del deposito confidato, la gratitudine, sono atti doverosi, sono beni morali.

L'omicidio, al contrario, la ritenzione del deposito, l'ingratitudine, sono atti turpi, sono de' mali morali.

L'esistenza del bene e del male morale, e, per conseguenza, di una legge *morale naturale*, è una verità primitiva attestataci dalla nostra coscienza, siccome l'esistenza e la realtà della nostra conoscenza è una verità primitiva ed indimostrabile, e che coloro i quali han tentato di dimostrarla contro gli Scettici han commesso una petizione di principio: così dee pensarsi dell'esistenza del bene e del male morale.

Hume, il quale è stato proclive allo Scetticismo, riconosce nondimeno come una verità primitiva ed incontrastabile l'esistenza del bene e del male morale. « Coloro (egli dice) che negano la realtà delle distin-« zioni morali, possono esser posti fra i disputatori di « mala fede, i quali non sono persuasi delle opinioni « che eglino sostengono, e che s'impegnano nella « discussione per desiderio di contradire, per affetta-« zione, o per desiderio di far mostra di uno spirito « superiore al resto degli uomini. Alcuno non po-« trebbe persuadersi che un uomo ragionevole abbia « giammai potuto credere con serietà che tutti i ca-« ratteri e tutte le azioni meritassero egualmente la « stima di tutto il mondo.

« Quale che siasi l'insensibilità di un uomo, egli « non lascerà di essere sovente toccato dalle imma-« gini del giusto e dell'ingiusto, e, quale che siasi la

« forza de' suoi pregiudizj, egli non potrà impedirsi
« di vedere che gli altri sono suscettibili della stessa
« impressione.

« Così il solo mezzo di convincere un avversario di
« questo carattere è di abbandonarlo a sè stesso; per-
« chè se egli non trova persona che voglia obbligarsi
« con lui nella disputa, vi è ogni fondamento di cre-
« dere che la noia basterà finalmente per richiamarlo
« al buon senso ed alla ragione (1). »

§ 2. Dall'analisi delle verità morali risulta che esse son composte di due nozioni: dalla nozione di un atto libero umano, e dalla nozione del *dovere*. Queste due proposizioni pratiche: *Non uccidere alcun uomo; Rendi il deposito confidatoti*, esprimono un atto libero che dee assolutamente farsi: esse sono equivalenti alle seguenti: *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere; Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere.*

Or donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe un precetto? Io vedo bene che negli esempj recati, le nozioni di *omicidio e di restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti, mi vengono, o possono venirmi dal di fuori, o sia dagli oggetti; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall'in-

(1) Ricerche su i Principj della Morale, § 1.

terno del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del dovere viene a me dall' interno, non già dall'esterno; poichè, come abbiamo detto, queste proposizioni pratiche: *Non uccidere; Rendi il deposito che ti si è confidato*, le quali contengono un comando, equivalgono alle seguenti: *Il non uccidere è un tuo dovere; Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere*. Il predicato di siffatti giudizj è la nozione del dovere; e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità per me evidente, e credo che tale sembrerà a chiunque vi riflette di buona fede. La nozione del dovere è dunque una nozione *soggettiva* essenziale alla nostra ragione, ed è essa che rende la nostra ragione, *ragion pratica, o legislativa*. Un comando è un atto di un essere intelligente: se non vi fosse alcun essere intelligente, non vi sarebbero comandi, precetti, leggi, nel rigore del termine. La nozione di comando si trova espressa in tutte le lingue; ed io credo che essa trae l'origine dai primi comandi interiori, che la ragione, quando comincia a sviluppare la sua forza morale, fa alla propria volontà. Qual altra origine potrebbe assegnarsi a questa nozione? Quando un uomo mi comanda una certa data azione, la manifestazione della sua volontà non sarà per me un comando, se io non veggo che ho il dovere, o almeno una necessità, per evitare il mio male, di eseguire la volontà altrui a me manifestata. La nozione del dovere entra dunque necessariamente in quella di comando.

La nozione del dovere è una nozione semplice, e che non può perciò definirsi.

Essa è una nozione originariamente soggettiva, ed essenziale per costituire l'uomo un *agente morale*.

Io ritrovo con piacere che la mia dottrina, riguardo

all' origine della nozione del dovere, è uniforme a quella di Reid. Questo valente filosofo scrive:

« Quanto alla nozione, o al concetto del dovere, io « penso che ella è troppo semplice per ammettere una « definizione logica. Noi non possiamo definire il do- « vere che per mezzo di parole o di frasi sinonime, o « per le proprietà che lo distinguono, e per le circo- « stanze che l' accompagnano necessariamente: così « noi diciamo che esso è ciò che noi dobbiamo fare, « ciò che è bello ed onesto, ciò che merita la nostra « approvazione, ciò che ciascuno considera come la « regola della sua condotta, ciò che stimano tutti gli « uomini, ciò che è lodevole in sè, e quando ancora « persona non ne farebbe l' elogio.

« Io osservo, in secondo luogo, che la nozione del « dovere non può risolversi nella nozione dell' *inte-* « *resse*, o di ciò che è il più utile alla nostra felicità.

« Ciacuno può ciò riconoscere riflettendo su i suoi « proprj concetti, e ciò che attesta il linguaggio del « genere umano. Quando io dico: *Tale è il mio in-* « *teresse*, io non enuncio la stessa idea che quando « io dico: *Tale è il mio dovere.*

« Se il mio dovere ed il mio interesse ben com- « preso mi prescrivono la stessa condotta, le due no- « zioni non rimangono perciò meno distinte. L' inte- « resse ed il dovere sono tutti e due motivi razionali « di azione, ma di una natura interamente differente.

« Io pongo in fatto che il vero uomo di onore si « sente distornato dalla tale azione perchè essa è vile; « che si sente obbligato alla tal altra, perchè questa « è conforme a ciò che l' onore prescrive, e ciò indi- « pendentemente da ogni considerazione di riputa- « zione o d' interesse.

« Il principio dell' onore trascina dunque presso di

« sè una *obbligazione morale* immediata. Ora, que-
« sto principio, approvato e rispettato da chiunque
« pretende la stima, è identico a ciò che noi chiamiamo
« il *dovere*, la *giustizia*, la *rettitudine;* il nome solo
« è cambiato. Esso è una legge morale, che impone
« all'uomo di fare certe cose perchè son giuste, e di
« non fare certe altre cose perchè sono ingiuste.

« Vi è dunque un principio nell'uomo, che ci dà
« la coscienza di aver meritato quando noi gli ubbi-
« diamo, e quella di aver demeritato quando noi non
« curiamo la sua autorità . . . Gli uomini del mondo
« lo chiamano *onore*, e troppo sovente lo limitano a
« certe virtù, che eglino riguardano come essenziali
« alla loro condizione: il volgo lo chiama *onestà*,
« *probità*, *virtù*, *coscienza;* i filosofi gli hanno dato
« il nome di *senso morale*, di *facoltà morale*, di
« *equità*.

« L'esistenza di questo principio presso tutti gli
« uomini giunti all'età di ragione e di riflessione è in-
« contrastabile; i vocaboli che lo designano, il nome
« delle virtù che egli comanda e de' vizj che proibi-
« sce, il *deve* ed il *non deve*, che è la formula delle
« sue prescrizioni, compongono una parte essenziale
« di ogni lingua.

« Il rispetto per i caratteri degni di essere onorati,
« il risentimento per le ingiurie, la riconoscenza per
« i benefizj, l'indignazione contro la viltà, sono affe-
« zioni naturali, che suppongono la realtà del bene e
« del male morale nella condotta umana. Una folla
« di transazioni inevitabili nello stato di società il più
« imperfetto implicano la stessa supposizione: una te-
« stimonianza, una promessa, un contratto, implicano
« necessariamente una obbligazione morale nell'una
« delle parti contraenti, una confidenza fondata su
« questa obbligazione nell'altra.

« Tutte le Sette antiche, eccettuata quella di Epi-
« curo, distinguevano l'*onesto* dall'*utile*, come noi
« distinguiamo il dovere dall' interesse.

« Se noi esaminiamo la nozione astratta di *dovere*,
« o di *obbligazione morale*, noi troveremo che essa
« non rappresenta nè una qualità dell'atto consi-
« derato in sè stesso, nè una qualità della persona,
« considerata indipendentemente dall' azione, ma una
« certa relazione fra l'azione e l'agente. Quando noi
« diciamo che un uomo *deve* fare la tal cosa, il vo-
« cabolo *deve*, il quale esprime l'obbligazione morale,
« si riferisce da un lato alla persona, e dall'altro al-
« l' azione.

« Questi due termini correlativi sono essenziali ad
« ogni obbligazione morale: sopprimete l'uno o l'al-
« tro, l'obbligazione non è più. In maniera che se noi
« cerchiamo il luogo dell' obbligazione morale nelle
« categorie di Aristotile, noi vedremo che essa appar-
« tiene alla categoria di *relazione*.

« Vi sono de' rapporti di cui noi abbiamo l'idea la
« più chiara senza che potessimo definirli logicamente.
« L' obbligazione morale è un rapporto di questa
« spezie, egualmente compreso da tutto il mondo,
« ma troppo semplice per ammettere una definizione
« logica (1). »

§ 3. L'esistenza delle verità morali è una verità primitiva. La nozione del *dovere* è un elemento necessario di queste verità. La nozione del dovere è una nozione semplice e soggettiva. Son queste le verità che abbiamo or ora stabilite e poste nel loro lume. Ma un' altra verità importante è necessario di stabilire circa la natura delle verità morali.

(1) Terzo Saggio, par. 5, cap. V.

La nostra ragione aggiunge alla nozione di alcuni atti liberi la nozione del dovere; e così ella costituisce i precetti, e diviene legislativa. Questi precetti, in conseguenza, sono proposizioni *sintetiche*; poichè essi sono un prodotto necessario della sintesi della ragione, che aggiunge ad alcuni dati atti liberi l'elemento del dovere.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *La gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell'ingratitudine, riguardo a' suoi elementi almeno, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò lo abbiam osservato. Io non trovo nella nozione della gratitudine, nè in quella dell'ingratitudine la nozione del dovere: queste due proposizioni dunque non enunciano de' giudizj identici o analitici, ma de' giudizj sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo: la ragione eleva a comandi le due azioni proposte: questo dovere aggiunto alle nozioni di queste azioni forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizj, sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizj *a priori*. In forza di questi giudizj *a priori*, che sono comandi, la nostra ragione è costituita *ragion pratica*, cioè ragione direttrice e legislativa.

In varie parti delle mie opere filosofiche io ho mostrato l'assurdità de' giudizj sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizj sintetici, di cui ho io parlato nelle mie opere di Filosofia teoretica, sono giudizj teoretici, non già giudizj pratici. I primi sono solamente percezioni: i secondi son precetti.

Dal non essersi osservata la differenza essenziale, che passa fra le verità teoretiche e le verità morali, son nati degli errori circa il fondamento della morale. Alcuni filosofi han cercato di dedurre le verità morali dalle verità teoretiche: altri, vedendo che questa deduzione non è legittima, hanno riposto la moralità in un certo sentimento piacevole o doloroso di alcuni atti liberi. Io mi accingo a presentare al mio lettore l' esame di queste dottrine morali.

§ 4. Samuele Clarke ha preteso, che dalle differenti relazioni, che le cose hanno fra di esse necessariamente ed eternamente, risulta, essere conveniente e ragionevole, che le creature operassero di una maniera piuttosto che di un' altra; e che esse son obbligate alla pratica di certi doveri indipendentemente da alcuna volontà positiva, o di alcun comando di Dio, come ancora antecedentemente ad ogni speranza di profitto, e di ricompensa, e ad ogni timore di danno personale, e di punizione, sia pel presente, sia per l' avvenire, sia che queste ricompense e queste pene seguano naturalmente dalla pratica o dalla negligenza di questi doveri, o che esse vi sieno state attaccate in virtù di un regolamento positivo.

« Egli è così chiaro, che Dio è infinitamente superiore all' uomo, come è chiaro che l' infinito è più grande di un punto, e che l' eternità ha una durata maggiore di un momento. Egli è dunque certo, esser più convenevole che gli uomini l' onorino, lo servano, gli ubbidiscano, e l' imitino, che non già che eglino manchino all' onore, ed all' ubbedienza che gli devono. Questa ultima verità è così evidente come è evidente che gli uomini dipendono interamente da Dio, e che Dio non può ritrarre alcun vantaggio dalla parte degli uomini.

« Io dico la stessa cosa del commercio che gli uo-
« mini hanno gli uni cogli altri: non è egli forse in-
« finitamente più conveniente che ciascuno travagli
« con tutto il suo potere a procurare il bene comune
« della società, che se egli non si studiasse che ad at-
« traversarlo, ed a distruggerlo? Non è forse molto
« più convenevole, che tutti gli uomini, considerati
« eziandio antecedentemente ad ogni contratto posi-
« tivo, osservino fra di essi le regole conosciute della
« giustizia, che se ciascuno ponesse sotto i piedi senza
« scrupolo i doveri a' quali egli è obbligato verso i
« suoi prossimi, per non consultare che il suo pro-
« prio interesse? Non vale meglio rendere a ciascuno
« ciò che gli appartiene, che d'ingannarlo o di ra-
« pirgli ciò che egli con giusto titolo possiede? Non è
« forse finalmente molto più decente e più ragione-
« vole, che io conservi la vita di una persona inno-
« cente, che ho in mio potere, o che la tiri fuora da
« un pericolo imminente, sebbene per alcuna pro-
« messa io non sia obbligato a farlo, che se io la la-
« sciassi perire o mettere a morte, senza che essa mi
« avesse dato alcun motivo di trattarla sì crudelmente?

« Tutte queste cose sono *sì chiare, e sì evidenti*
« *per sè stesse,* che bisognerebbe avere una stupidità
« di spirito sorprendente, ed il cuore orribilmente
« corrotto, per poterne concepire il menomo dubbio.
« Io pongo in fatto, che egli è così poco possibile, che
« un uomo il quale pensa e ragiona neghi queste ve-
« rità, come lo è che un uomo, i cui occhi sono in
« buono stato, sostenga che non vi sia luce nel mondo
« nello stesso momento in cui egli contempla il sole.

« Ora ciò essendo così, si potrebbe molto bene tra-
« lasciare di provare la distinzione eterna del bene e
« del male morale, se non vi fosse un ordine di per-

« sone tali quali sono Hobbes ed i suoi simili, che ci
« mettono nella necessità di farlo. Eglino hanno osato
« sostenere, che non vi ha originariamente e necessa-
« riamente alcuna differenza reale fra il bene ed il
« male morale; ma che tutti i nostri doveri verso
« Dio non vengono che dal suo potere assoluto ed ir-
« resistibile; e che tutto ciò a cui noi siamo obbligati
« verso i nostri simili non è fondato che su di un con-
« tratto positivo. Ma come, parlando così, eglino hanno
« contradetto tutto ciò che vi è giammai stato nel ge-
« nere umano di più saggio e di migliore, non hanno
« eglino eziandio potuto evitare, malgrado il loro spi-
« rito e la loro sottigliezza, di cadere in contradizione
« con loro stessi (1).

Determiniamo lo stato della quistione: *L'esistenza del bene e del male morale è ella una verità primitiva, o una verità secondaria, o sia dedotta?* Clarcke risponde, essere nella necessità di provare questa verità contro di Hobbes, e de' suoi seguaci o della stessa scuola. Egli riguarda dunque la verità di cui parliamo, come una verità dimostrabile. Ma come la prova egli? Tutte le cose hanno fra di esse, egli dice, alcune relazioni necessarie. Da queste relazioni necessarie scende legittimamente, che noi abbiamo il dovere di fare alcune azioni, e di non farne alcune altre. A tutto ciò si riduce la sua prova; ma essa non ha alcun valore, e suppone ciò che è in quistione. Limitandoci alla conoscenza de' rapporti non troviamo affatto in questi la nozione del dovere; e perciò quella della virtù e del vizio.

---

(1) Discorso su i Doveri immutabili della Religion naturale, cap. III, nel vol. 2 della Dimostraz. dell'Esistenza di Dio, ecc.

Iddio, dice il filosofo di cui esaminiamo la dottrina, è infinitamente superiore all'uomo: da ciò deriva nell'uomo il dovere di onorarlo. Mettiamo, per chiarezza e per non prendere equivoco, questo argomento nella forma sillogistica. Esso è il seguente: *L'uomo ha il dovere di onorare l'Autore della sua esistenza. Dio è l'Autore dell'esistenza dell'uomo. L'uomo ha dunque il dovere di onorar Dio.*

La prima proposizione del recato sillogismo suppone evidentemente l'esistenza del dovere; e perciò del bene e del male morale.

Gli altri esempj addotti dal dottor Clarke contengono lo stesso vizio. È, egli dice, più conveniente che ciascun uomo travagli pel bene comune della società, che non contro questo bene comune; ma determiniamo il senso de' vocaboli, e non giuochiamo su gli equivoci. Che cosa vuol dire: *è più conveniente*? Significa forse, *che ciascuno ha il dovere di travagliare pel bene comune della società, e di nulla fare contro di questo bene comune*?

In tal senso si suppone evidentemente l'esistenza del dovere, nell'atto che dee provarsi. Significa forse l'espressione, *è più conveniente*, che lo stato di ciascun individuo di una società, in cui ciascuno travaglia pel bene comune della società, è più vantaggioso e sia più conforme all'interesse proprio di ciascun individuo, che lo stato contrario? Se s'intende così, si esprime una verità teoretica; ma non si fa ancora nascere il dovere; poichè o si dice: *ciascun uomo ha il dovere di procurare il bene de' suoi simili, e di non attraversarlo*; o si dice: *ciascun uomo dee procurare il bene de' suoi simili pel proprio interesse.* Tanto nella prima, che nella seconda proposizione si suppone l'esistenza del dovere. La seconda proposi-

zione poi è contraria alla dottrina del dottor Clarke, il quale ammette, che noi abbiamo de' doveri indipendentemente da qualunque speranza di vantaggio proprio, e di qualunque timore di danno o di pena.

Secondo la logica, l'esistenza del dovere non può trovarsi nella illazione, se non è nelle premesse; e se è nelle premesse di un primo raziocinio morale, dee essere una verità primitiva.

Concludo, che Clarke ha avuto torto d'imprendere a provare, contro di Hobbes e di altri filosofi della stessa opinione, l'esistenza del bene e del male morale antecedentemente a qualunque contratto, ed a qualunque legge positiva. Egli doveva limitarsi a riconoscere l'esistenza del bene e del male morale, e mostrar poi, come saviamente ha fatto, la contradizione in cui cade Hobbes. Questo filosofo pretende, che antecedentemente allo stabilimento delle civili società, gli uomini non avevano alcun dovere; e che, in conseguenza, lo stato di natura è uno stato di guerra scambievole fra gli uomini; e perciò di scambievole distruzione: dal che segue che la ragione ha dovuto indurre gli uomini ad uscir da questo stato, ed a stabilire delle convenzioni, dalle quali son nati i doveri, le leggi morali, la virtù, ed il vizio.

« Lo stato di natura, in cui il genere umano si tro-
« verebbe in questa supposizione, essendo evidente-
« mente spaventevole ed insoffribile, Hobbes conviene
« egli stesso, che la ragione ha dovuto indurre gli
« uomini a convenire fra di essi di certe regole e a
« far de' contratti, per evitare questi disordini.

« Ma chi non vede, che se la distruzione del ge-
« nere umano è un si gran male, che per impedirlo è
« stato trovato conveniente e nell'ordine della ragione
« di fare de' contratti, in virtù de' quali gli uomini si

« proteggono scambievolmente, chi non vede, io dico,
« che antecedentemente a' contratti in quistione, ha
« dovuta essere manifestamente contro l'ordine, e
« contro la ragione, che gli uomini si uccidessero gli
« uni gli altri? Or se si conviene di ciò, fa d'uopo
« convenire ancora, che antecedentemente ad ogni
« contratto, non è nè conveniente nè ragionevole che
« un uomo ne uccida un altro di sangue freddo, senza
« averne ricevuto il menomo insulto, e senza esser
« forzato di venire a questa estremità per la conser-
« vazione della sua propria vita. Ma qual altra cosa
« mai è più opposta alla supposizione di Hobbes, il
« quale pretende non esservi alcuna distinzione natu-
« rale ed assoluta fra il bene ed il male, fra il giusto
« e l'ingiusto, antecedentemente a' trattati, che gli
« uomini hanno fatto fra di essi (1)?

Questo ragionamento contro di Hobbes è esatto; ma nello stesso tempo suppone, che la distinzione del bene e del male morale, è una verità indimostrabile. Se non si ammettono alcune verità primitive nella filosofia teoretica, questa filosofia non può aver esistenza; e se non si ammettono alcune verità primitive morali, la filosofia morale nè ancora potrà avere esistenza.

§ 5. Hume ha ben conosciuto, che l'esistenza del bene e del male morale non può dedursi dalla conoscenza delle relazioni delle cose; ma egli non ha conosciuto la vera origine e la vera natura delle verità morali. Egli dalla impossibilità di dedurre le verità morali dalla semplice osservazione delle differenze degli atti liberi virtuosi e viziosi, ha concluso, che la morale non dee esser fondata su la ragione, ma sul

(1) Loco citato.

sentimento; ed ha chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Egli non ha riconosciuto nello spirito umano la differenza fra la ragion teoretica. e la ragion pratica legislativa: non ha veduto l' origine soggettiva del dovere, e la natura *sintetica* de' precetti, o delle verità morali. Per qual ragione, egli dice, la gratitudine è riguardata come un atto di virtù, e l'ingratitudine come un atto vizioso? Ciò è perchè la percezione della gratitudine è piacevole, e la percezione dell' ingratitudine è dispiacevole: ora il piacere ed il dolore appartengono alla sensibilità, non già alla ragione che determina le relazioni delle cose; fa d' uopo, in conseguenza, che le verità morali sieno manifestate all' uomo da un particolare sentimento che fondatamente chiamasi *sentimento morale*. Ma fa d' uopo riferire colle proprie parole di Hume questa dottrina del sentimento morale; ed indi esaminarla.

« È già lungo tempo che si è elevata una disputa
« degna di attenzione, su la base generale della mo-
« rale: si tratta di sapere se bisogna fondarla su la
« ragione, o pure sul sentimento: se noi giungiamo
« alla conoscenza di essa per mezzo di una catena di
« ragionamenti e d' illazioni, o per un sentimento in-
« teriore ed immediato; se, come tutti i giudizj sani,
« sul vero e sul falso, la morale è la stessa per tutti
« gli esseri intelligenti e razionali, o se simile alle idee
« di bellezza e di difformità, ella non è fondata che su la
« conformazione particolare degli uomini, e sul modo
« in cui sono eglino organizzati. Sebbene gli antichi
« filosofi ripetano sovente, che la virtù non è altra
« cosa che la conformità colla ragione, eglino sem-
« brano pertanto fondare la morale sul gusto e sul
« sentimento. Da un altro lato i nostri moralisti mo-

« derni, parlando incessantemente della bellezza della
« virtù e della difformità del vizio, si sono sempre
« sforzati di renderne conto per mezzo di ragiona-
« menti metafisici dedotti da' principj i più astratti
« dello spirito umano.

« Si è gettata molta oscurità su questa materia; i
« sistemi si son trovati opposti gli uni agli altri; e vi
« è sovente stato della contradizione nelle differenti
« parti di uno stesso sistema. L'elegante e sublime
« lord *Shaftesbury*, che il primo ha fatto osservare la
« distinzione di cui parliamo, e che in generale era
« del sentimento degli antichi, non è egli stesso esente
« da confusione.

« Fa d'uopo confessare, che i due lati di questa
« quistione sono suscettibili di ragionamenti molto
« speciosi.

« Si può sostenere, che la ragione sola basta per
« discernere le distinzioni morali: in effetto, senza di
« ciò, donde nascerebbero le dispute che si elevano su
« questa materia, tanto fra il volgo, che fra i filosofi?
« Donde verrebbe quella lunga serie di prove, che
« ciascuno allega in favore delle sue opinioni, gli
« esempj che se ne portano, le autorità con cui si ap-
« poggiano, le analogie alle quali si ricorre, le falsità
« che si pretendono scovrire, le induzioni che s'im-
« piegano, e le differenti illazioni che si tirano dagli
« stessi principj? Si può disputare su la verità, ma
« non mai sul gusto: ciò che esiste nella natura è la
« regola o il modello de' nostri giudizj; ciò che cia-
« scun uomo sente dentro di sè stesso è la regola del
« sentimento. Si possono dimostrare le proposizioni
« di geometria, e disputare su i sistemi di fisica; ma
« l'armonia de' versi, la tenerezza della passione, il
« brillante del genio sono di natura da eccitare un

« piacere immediato. Gli uomini non disputano quasi
« mai su la bellezza o su la bruttezza degli altri, ma
« sovente eglino ragionano su la giustizia o l'ingiu-
« stizia delle loro azioni. Nella discussione di un af-
« fare criminale, il primo oggetto dell'accusato è di
« provare, che egli non è colpevole de' fatti che gli si
« imputano, e di negare le azioni imputategli; il se-
« condo è di provare, che nella supposizione della ve-
« rità di questi fatti, questi possono essere giustificati
« e riguardati come innocenti e legittimi.

« È costante, che il primo punto è sostenuto da una
« serie d'illazioni tirate dall'intendimento: come dun-
« que possiamo noi supporre che un'altra facoltà è
« quella che stabilisce l'altro punto?

Secondo Hume dunque il fondamento, su di cui si appoggia l'opinione che riguarda le verità morali come verità della ragione, è il seguente argomento.

Non si disputa sul sentimento e sul gusto, ma si dispusta su la giustizia e su l'ingiustizia delle azioni: la giustizia e l'ingiustizia delle azioni non è dunque fondata sul gusto e sul sentimento, ma su la ragione.

Lo stesso filosofo passa ad esporre le ragioni a favore del sentimento morale; e ragiona così:

« Coloro che riguardano il sentimento come la sor-
« gente della morale, si sforzano di provare, essere
« impossibile all'intendimento il formare de' ragiona-
« menti soddisfacenti di questa spezie: secondo loro
« la proprietà della virtù è di essere amabile, e quella
« del vizio è di essere odioso: ciò è della loro essenza
« o della loro natura; ma la ragione o il raziocinio
« sono forse in istato di applicare questi differenti epi-
« teti ad un'azione, e di decidere prima che l'una di
« queste azioni abbia eccitato l'amore, e che l'altra
« abbia prodotto l'odio? Or qual altra causa può

« darsi di questi sentimenti che si sperimentano, se
« non la disposizione primitiva de' nostri organi e
« delle nostre facoltà intellettuali, formata dalla na-
« tura per riceverli?

« Lo scopo di tutte le speculazioni morali è di farci
« conoscere i nostri doveri, e di mostrarci la diffor-
« mità del vizio e la bellezza della virtù, per obbli-
« garci ad evitar l' uno ed a seguir l'altra, e per far
« nascere in noi delle abitudini analoghe a questa di-
« sposizione.

« Ma si possono forse attendere questi effetti dalle
« illazioni tirate dal nostro intendimento, poichè esse
« non possono sottomettersi le nostre affezioni, nè
« muovere le facoltà attive dell' uomo? Il ragiona-
« mento fa scoprire alcune verità; ma quando queste
« sono indifferenti, e che non fanno nascere nè desi-
« derio, nè avversione, esse non hanno quasi alcuna
« influenza su la nostra condotta. Ciò che è onore-
« vole, ciò che è bello, ciò che è decente, ciò che è
« nobile, ciò che è generoso prende il nostro cuore, e
« ci obbliga ad abbracciarlo, ed a tenervici attaccati.
« Ciò che è intelligibile, ciò che è evidente, ciò che è
« probabile, ciò che è vero, non ottiene che un con-
« senso freddo dalla parte dell' intendimento, e sod-
« disfacendo la nostra curiosità mette fine alle nostre
« ricerche. Questi ragionamenti, su cui si appoggiano
« i due partiti, sono sì plausibili, che io son tentato di
« credere, che essi sono egualmente solidi e soddisfa-
« centi, e di sospettare che la ragione ed il senti-
« mento si riuniscono in quasi tutte le determinazioni
« morali.

« Egli vi ha molto luogo di pensare, che il decreto
« definitivo, il quale decide se un carattere o un atto
« sia amabile o odioso, degno di lode o di biasimo,

« che gl' imprime il sigillo dell'onore o dell' infamia,
« dell'approvazione o della censura, che fa della mo-
« rale un principio attivo, attaccando la nostra feli-
« cità alla virtù, e la nostra infelicità al vizio; che un tal
« decreto, dico io, dipende da un sentimento interiore
« che la natura ha dato a tutti gli uomini. Qual altro
« potere potrebbe produrre un effetto di questa spezie?
« Ma per preparare gli uomini ad un tal sentimento,
« e per far loro distinguere quale ne è il vero oggetto,
« noi vediamo esser sovente di bisogno di farlo prece-
« dere da un gran numero di ragionamenti, di sta-
« bilire distinzioni molto delicate, e tirare illazioni
« precise, di formare comparazioni lontane, di esa-
« minare relazioni esatte, di stabilire e fissare fatti
« generali. Vi sono bellezze, specialmente quelle della
« natura, che al primo colpo d'occhio s'impadroni-
« scono delle nostre affezioni e tirano a se i nostri
« suffragi: allora che esse non producono questo ef-
« fetto, è impossibile al ragionamento di rimediare a
« questo difetto d'influenza e di renderle più proprie
« a lusingare il nostro gusto, o ad eccitare i nostri
« sentimenti. Ma vi sono altre bellezze, e di questo
« genere son quelle delle belle arti, che per essere
« sentite domandano una lunga serie di ragionamenti;
« ed allora che gli argomenti e la riflessione raddrizzano
« sovente le impressioni difettose in questo genere,
« vi sono forti ragioni per credere che le bellezze
« morali sono di questa ultima spezie, e che esse ri-
« chiedono l'assistenza delle facoltà dell'intendi-
« mento, per produrre impressioni durevoli nel cuore
« degli Uomini.

Il filosofo citato ragiona a questo modo: Un atto è *virtuoso* quando la sua percezione è piacevole; è *vizioso*, quando la sua percezione è dispiacevole. Se si

cerca, in ultima analisi, quali sono gli atti, la cui percezione è piacevole, si vedrà che l'utile generale del genere Umano è ciò che fa dare ad un atto la qualità di virtuoso: ora siccome l'utile di cui parliamo non è sempre evidente, perciò è necessario molte volte il raziocinio per farlo conoscere: questa è, in sostanza, la dottrina di Hume su la moralità delle umane azioni. Egli non trova il fondamento della moralità, o, per dir la cosa altrimenti, la nozione del dovere nella conoscenza delle relazioni delle cose: togliete, egli dice, il piacere ed il dolore che destano l'atto virtuoso, ed il vizioso; voi non saprete ove fondar la virtù ed il vizio: « Sebbene la ragione (egli « dice) quando è secondata e perfezionata, ci basta « per riconoscere, se lo scopo cui tendono le azioni e « le qualità degli uomini, è utile o pernicioso, ciò non « è sufficiente per istabilire la moralità del biasimo e « dell'approvazione. L'utilità non è che la tendenza « verso un certo fine: se questo fine ci fosse total- « mente indifferente, noi sentiremmo la stessa indif- « ferenza ne' mezzi. Fa d'uopo dunque qui di un « sentimento più sviluppato per farci preferire l'utile « ad un fine pernicioso: questo sentimento non può « essere altra cosa che un pendio naturale pel bene « dell'umanità, ed un sentimento doloroso de' suoi « mali, perchè questi sono i due scopi opposti, ove « conducono la virtù ed il vizio. Così la ragione mo- « stra la differenza de' risultamenti che possono avere « le azioni umane, e l'umanità ci fa inclinare in fa- « vore di quelle che sono utili e benefiche.

« Esaminiamo, per esempio, il delitto d'ingratitu- « dine. Esso ha luogo allora che noi vediamo da un « lato la migliore intenzione del mondo, annunziata « da offerte obbliganti, confermata da moltiplicati

« servizj resi, e dall'altra una reazione di una vo-
« volontà malefica o d'indifferenza, seguita da mali
« offizj, o almeno da negligenza: pesate tutte queste
« circostanze, esaminate, per mezzo della sola ra-
« gione, in che cosa consiste il demerito o il biasimo,
« voi non potrete giammai determinarlo.

« La ragione giudica del fatto e de' suoi rapporti:
« cercate dunque da principio qual è il fatto che voi
« chiamate *delitto*, mostratecelo in tutte le sue cir-
« costanze. Determinate il tempo della sua esi-
« stenza, definite la sua essenza o la sua natura. esa-
« minate la facoltà o il senso a cui esso si scopre.
« Esso risiede nell'anima dell'ingrato: fa d'uopo
« dunque che egli lo senta dentro di sè stesso; ma
« altro non vi si trova, che una intenzione malefica o
« una indifferenza totale: voi non potete dire, che
« queste disposizioni sieno sempre per sè stesse cri-
« minose; esse nol sono che quando hanno per og-
« getto delle persone, che ci hanno anteriormente di-
« mostrato della benevolenza: approviamo, in conse-
« guenza, che il delitto d'ingratitudine non è un fatto
« individuale; ma che esso nasce da una complica-
« zione di circostanze, che presentate allo spettatore
« eccitano il sentimento del biasimo per la costitu-
« zione o la disposizione particolare dell'anima sua.

« Egli è un rappresentar male il delitto, direte voi.
« Esso non consiste mica in un fatto particolare di
« cui la ragione ci assicura la realtà, ma esso consi-
« ste in certe relazioni morali che la ragione mostra
« della stessa maniera in cui essa ci fa discoprire
« delle verità in Algebra ed in Geometria. Ma io
« domanderò, Che cosa sono le relazioni di cui voi mi
« parlate? Nell'esempio che esaminiamo, io vedo su
« le prime una certa buona volontà e certi buoni of-

« fizj in una persona; io vedo in seguito un volere
« malefico e de' mali offizj in un'altra. Fra queste
« due persone non vi ha che una relazione di contra-
« rietà : consiste forse il delitto in questo rapporto?
« Ma supponiamo che una persona mi volesse del
« male, e mi apportasse del danno, nel mentre che io
« sarei indifferente a suo riguardo, o che la servirei
» in ogni occasione, vi sarà fra noi la stessa relazione
« di contrarietà; intanto sovente la mia condotta po-
« trà essere molto lodevole. Potrà dunque ciascuno
« metter bene il suo spirito alla tortura, non si potrà
« giammai stabilire la moralità su de' rapporti o delle
« relazioni; egli bisogna aver ricorso alle decisioni
« del sentimento.

« Voi insistete, e dite: Il morale delle nostre azioni
« è fondato sul loro rapporto colla regola del giusto,
« e si appellano buone o male, secondo che esse sono
« conformi o contrarie a questa regola. Che cosa s'in-
« tende per questa regola? In qual cosa ella consiste?
« Come è determinata? Lo è per mezzo della ragione,
« direte voi; la quale scovre il rapporto morale delle
« azioni. Così le relazioni morali sono determinate
» dalla comparazione che si fa delle azioni con una
« regola, e questa regola è determinata dalla conside-
« razione delle relazioni morali degli oggetti. Con ciò
« si fà un bel ragionamento?

I ragionamenti di Hume dimostrano la più pro-
fonda penetrazione nel filosofo che gli ha addotti; ma
egli non è salito al vero principio della moralità delle
azioni. L'oggetto della morale essendo il trattare de'
doveri, il risalire all'origine della nozione del dovere
è una ricerca fondamentale. Senza di ciò, la morale
manca di base. Ora nel piacere, che mi produce la
percezione di una certa azione, io non trovo mica la

necessità di farla, il comando di farla, e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni sono differenti l'una dall'altra; e la seconda non è certamente un'illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica: ella esprime che l'effetto della percezione della gratitudine è un certo piacere; ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di praticarla; ella, in conseguenza, non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica: ella esprime un comando; ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in conseguenza non trovo la legge ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra, in un modo senza replica, la debolezza del sistema del senso morale. Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il beneficio e la gratitudine, o fra il benefizio e l'ingratitudine, non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova se non che una relazione di diversità: nel primo rapporto non si trova, in conseguenza, la qualità di *virtuosa*, che alla gratitudine si attribuisce; e nel secondo non si trova quella di *viziosa*, che accompagna l'ingratitudine.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di quei filosofi, che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose. Costoro non badano, che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione, che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica; e

che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostanze, e colle sue relazioni; ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a sè stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica; il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando di fare, un dovere. La ragione diviene pratica per un primo imperativo che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinj di Hume, replico, sono valevoli contro di quei filosofi che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose, e delle azioni. Ma l' illazione che egli deduce, per fondare la moralità sul sentimento, non è affatto logica. La moralità, egli dice, dee esser fondata o su la ragione o sul sentimento. Ma non può esser fondata su la ragione; poichè l' uffizio di questa è limitato alla semplice conoscenza de'rapporti delle cose e delle azioni; ed in questa conoscenza non si trova affatto la moralità: questa è dunque fondata sul sentimento. Questo raziocinio è diffettoso per l'imperfetta numerazione delle parti. La moralità delle azioni, avrebbe dovuto dirsi, dee esser fondata o su la ragione, o sul sentimento; ma la ragione è o semplicemente *teoretica*, o *pratica*: dal non esser fondata la moralità su la ragion teoretica, non può inferirsi legittimamente, che sia fondata sul sentimento; poichè si tralascia la considerazione della ragion pratica. Il vero ragionare sarebbe stato questo: Le verità morali annunziano i nostri doveri: ora la nozione del

dovere non può risultare da'sentimenti e dal di fuori: essa non è dunque una nozione *oggettiva*; essa è *soggettiva*. La moralità delle azioni, avrebbesi eziandio potuto dire, dee esser fondata o su la ragione che conosce le relazioni delle cose e delle azioni, o sul sentimento; ma non può esser fondata nè su l'una, nè su l'altra facoltà: vi dee dunque essere nell'uomo un'altra facoltà, la quale gli mostri il dovere; e questa è la *facoltà morale*, la quale è una facoltà *sui generis*. Questa è la ragion *pratica*, o *legislativa*.

La parola *Ragione* è impiegata in significati assai differenti. Alcune volte si usa ad esprimere il complesso di quelle facoltà, che pongono l'uomo al di sopra de' bruti, e costituiscono la sua natura razionale. Alcune volte per indicare la facoltà di ragionare. Nel primo senso l'usano i filosofi, che ripetono dalla ragione l'origine delle idee morali.

§ 6. Esaminando attentamente lo stato dell'animo nostro, allora che siamo spettatori di un'azione buona o male fatta da altri, o quando riflettiamo su le azioni nostre proprie, la nostra coscienza ci mostra tre cose: 1.° La percezione di un'azione come giusta o ingiusta, come virtuosa, o viziosa; 2.° di una emozione piacevole o penosa, che varia nel suo grado d'intensità, giusta la maggiore o minore suscettibilità della nostra sensibilità morale; 3.° di una percezione del *merito* o *demerito* dell'agente.

Ciò posto, il filosofo dee cercare di far l'analisi di questi fatti; e di vedere quali elementi di essi son oggettivi, e quali sono soggettivi. La percezione di un'azione con tutte le sue circostanze che l'individuano è oggettiva certamente. Questa percezione appartiene alla ragion teoretica; ma la qualità di *virtuosa* o di *viziosa*, che all'azione si attribuisce, è ella oggettiva,

o pure soggettiva? Un'azione è virtuosa, quando è conforme al dovere; è viziosa quando al dovere ripugna: ma donde viene questa nozione del *dovere?* È ella avventizia? Che si mostri l'oggetto da cui deriva. Ella deriva, dice Hume, dalla emozione piacevole o penosa, che accompagna la percezione dell'azione virtuosa o viziosa. Ma voi, io replico ad Hume, confondete qui due fatti, cioè la percezione dell'azione come virtuosa, e come viziosa, con ciò che segue immediatamente da questa percezione, o che l'accompagna, che è la emozione piacevole o penosa. Questa emozione suppone già la nozione del dovere, e non la costituisce; poichè lo spirito non è mosso piacevolmente, che dall'azione da lui percepita come virtuosa; come non lo è dispiacevolmente che dall'azione da lui percepita come viziosa, o contraria al dovere. La nozione del dovere è dunque indispensabile, e dee in ordine di natura precedere l'emozione piacevole o penosa di cui parliamo.

La virtù ed il vizio non si possono conoscere senza conoscere la legge, il precetto. Ora il comando è nella ragione: il senso dunque che chiamasi *morale* è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene, accompagna e segue l'esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna e segue l'azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono la volontà ad operare.

Inoltre, dico ad Hume, voi non potete trovare nel fatto: *La percezione della gratitudine è piacevole:* la nozione del dovere, e tutti gli argomenti co' quali voi avete molto bene provato, che la nozione del dovere non deriva dalla conoscenza delle relazioni delle cose, o delle azioni, sono qui valevoli contro di voi;

poichè provano ugualmente, che nel fatto della emozione piacevole o dolorosa, non si trova affatto il dovere, il comando, la legge.

La nozione del dovere sarà forse una nozione fattizia, la quale si forma dalla sintesi di alcune nozioni semplici oggettive? Che mi si mostrino, io dico, gli elementi che compongono la nozione del dovere: io non li veggo; io non trovo che si possa dare una definizione logica del dovere.

Ma si dirà: Ove è la realtà della morale, se la nozione del dovere è soggettiva? Ma in che cosa consiste questa realtà? Le leggi morali non suppongono al di fuori di noi un oggetto reale a cui si riferiscono, e di cui sieno la percezione. La realtà della morale consiste nella seguente proposizione: *Vi è realmente nella natura una legge, che prescrive all' uomo di fare alcune date azioni, e che gli vieta di farne alcune altre. Questa legge si sente dentro del nostro spirito, ed ha ivi una esistenza reale.* L' origine soggettiva del dovere non contradice affatto questa proposizione; e perciò non attacca la realtà del bene e del male morale.

Trascrivo un bel luogo di uno scrittore, che segue la dottrina di Locke su l' Origine delle nostre Idee: « Il mobile gettato nello spazio lo percorre inevita-« bilmente, in una data direzione, con una velocità « egualmente determinata dalla sua massa, e dall' im-« pulsione che esso ha ricevuto. Gli organi che ser-« vono in noi alle funzioni animali, adempiono il loro « ministero in virtù delle leggi, che sono appena so-« spettate, e senza nostro intervento. Ciò non è il do-« vere; in ciò nulla vi è che dipinga l' immagine del « dovere. L'animale segue i suggerimenti dell'istinto, « senza deliberare; ciò non è ancora il dovere. Noi

« stessi alcune volte, siam noi trasportati dalle attrat-
« tive di un piacere, o dal timore di un male che
« non ci lasciano il potere di riflettere: ciò non è an-
« cora il dovere. Una verità, evidente per sè stessa,
« tosto che ella è presente al nostro spirito, gli co-
« manda l'assenso: ciò non è ancora affatto il dovere.
« *Non fare agli altri ciò che non vorresti che fosse*
« *fatto a te stesso:* ecco il dovere. Forse faremo noi, forse
« non faremo ad altri ciò che non vorremmo che ci fosse
« fatto: quale che siasi il partito che adotteremo, il dovere
« non lascerà di sussistere, sia che sia stato adempiuto,
« sia che sia stato violato: noi lo sentiremo, noi lo ve-
« dremo. Esso non ha bisogno di preambulo o di
« commentario; esso si definisce, si spiega, si giusti-
« fica da sè stesso; si giustifica tanto meglio quanto si
« esprime in un linguaggio più semplice e più con-
« ciso, che esso si separa più nettamente da tutto ciò
« che gli è estraneo, che esso è meno interpretato
« dalle teoriche sistematiche: esso si definisce e si giu-
« stifica per mezzo del sentimento dell'obbligazione
« che lo proclama nel fondo di noi stessi.

« Ecco un genere di autorità, che traversa senza
« dubbio l'intelligenza, e che attraversandola la ri-
« schiara, ma che penetra nell'impero della nostra
« libertà interiore, come regola, come precetto, in-
« contrandovi insieme un attore, che è padrone di
« seguirlo, ed un giudice che non può dispensarsi di
« applicarlo. Questa gran legge degli esseri morali,
« che per questo motivo noi chiamiamo *legge morale*,
« che non è mica l'opera degli uomini, che non è il
« prodotto delle convenzioni o delle abitudini, che è
« inerente alla costituzione della natura umana, ha
« ricevuto eziandio il nome di *legge naturale*.

« Egli non è necessario per riconoscere i caratteri

« naturali di questa legge, di ricorrere all'ipotesi
« delle idee innate. Una nozione può esser naturale
« senza essere innata. Egli è così di tutte le nozioni,
« che esprimono de' fatti primitivi ed elementari (1).

Io convengo col valente uomo che ho citato, che una nozione può essere naturale, senza essere innata: io non riguardo mica come innate le verità primitive morali. Affinchè, per cagion di esempio, il precetto: *non uccidere alcun uomo* fosse innato, sarebbe necessario che fosse innata l'idea dell'omicidio, e perciò l'idea dell'uomo, della morte, e dell'atto che la cagiona. L'idea dell'omicidio, in quanto agli elementi di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed in quanto alla sua composizione può essere avventizia, o fattizia. Supponiamo, che un uomo, non avendo idea della morte, osservasse, che un colpo di pietra accidentalmente cadendo su di un uomo l'uccidesse, egli potrebbe formarsi l'idea dell'omicidio, e questa idea sarebbe fattizia: sarebbe avventizia, se vedesse uccidere da un uomo un altro uomo.

L'idea dell'omicidio non essendo innata, il precetto: *Non uccidere*, non può riguardarsi come innato. L'uomo nondimeno è costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte, nelle occasioni, dall'interno dell'anima: questa nozione, riguardo all'origine, è *soggettiva*, venendo dal soggetto che dee operare. Essa sorte dall'interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni, che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizj, che sono precetti o comandi. Al momento che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me confidato, la mia ragione diviene *pratica*, e spiega una legge: ella mi

(1) Degerando, Du Perfectionement moral, liv. 1, chap. IX.

comanda di rendere il deposito: ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

Il sig. Degerando ammette tutte le premesse necessarie, da cui risulta l'origine soggettiva della nozione del dovere: egli non può, in conseguenza, non ammettere la mia dottrina su l'origine di questa nozione. Egli conviene, che l'osservazione della natura materiale, e quella del regno animale non presenta il dovere. Egli conviene, che la ragione, la quale riceve le verità evidenti, non presenta ancora il dovere: Egli ritrova il dovere originariamente nel precetto: *Non fare agli altri ciò che non vorresti che fosse fatto a te stesso*. Ora un tal precetto contiene la nozione del dovere; e siccome questo precetto viene da noi medesimi, ed ha un'origine soggettiva, così bisogna convenire, che la nozione del dovere deriva pure dall' interno di noi medesimi.

Il sig. Degerando scrive ancora: « La gran legge « del dovere non si offre da prima all'uomo, sotto « l'espressione di una formula generale, col carattere « di una nozione astratta. La sapienza della Provvi- « denza ha voluto che questa legge si annunziasse ori- « ginariamente negli esempj particolari, perchè in « essi ella si presenta come un'applicazione pratica, « ed ancora, perchè, essendo indispensabile a tutti gli « uomini, bisognava che essa fosse accessibile a tutti, « accessibile a' più ignoranti, ed a' più semplici; che « ella potesse essere una inspirazione per l'infanzia, « come una guida per l'età matura. *Ella produce*, « *sin dall' istante in cui noi osserviamo, sia nel* « *nostro simile, sia in noi stessi, un atto compiuto* « *dall'uomo col carattere di autore* o di causa,

« compiuto con deliberazione, coll' esercizio di una « intera libertà di determinazione e di scelta, sponta- « nea e riflessa. Che un atto nel quale queste condi- « zioni saranno adempiute sia dunque eseguito sotto i « nostri occhi; che spettatori imparziali, disinteres- « sati, noi lo considerassimo colla disposizione la più « tranquilla; esso ecciterà in noi, secondo la sua na- « tura, i suoi effetti, ma eziandio, secondo i motivi « che noi supporremo al suo autore, un sentimento di « approvazione, o di disapprovazione. L'approvazione « o il biasimo sono una cosa differente dall' assenso « che noi diamo ad una proposizione vera, ed alla « censura colla quale noi critichiamo un errore: *noi « vi attacchiamo l' idea di un merito o di un de- « merito, idea che una verità ottenuta o un errore « commesso non sono sufficienti a far nascere.* L'ap- « provazione o il biasimo s' interporranno tra la no- « stra propria volontà e l' immagine di questi atti « concepiti dal pensiere, non come una causa o un « ostacolo, che ne rende l'adempimento, o certo o « impossibile, ma come una *prescrizione, che, la- « sciandoci tutta la nostra libertà, ci ordina o ci « vieta*; che ci dice: *tu farai, tu ti asterrai*; che non « dice: *tu non avrai il potere di fare, o di aste- « nerti; ma tu non devi fare o astenerti.* Così l'ap- « provazione o il biasimo si presentano *come l'espres- « sione di una vera legge*, di una legge generale, « costante; di una legge anteriore, superiore, di una « legge, che noi non abbiamo fatta, che noi siamo so- « lamente ammessi a scoprire, costretti di approvare; « di una legge non coattiva, ma imperativa, che noi « abbiamo la facoltà di violare, ma che riconosciamo « ancora violandola, ed alla quale siamo non forzati, « ma tenuti, obbligati di ubbidire (1).

(1) Loc. cit.

Io convengo col sig. Degerando, che il dovere in origine si mostra ne' casi particolari: egli eziandio conviene meco, che l' approvazione ed il biasimo sono una cosa differente dall' assenso che noi diamo ad una proposizione vera; che l' idea di *merito* o di *demerito* si aggiunge da noi all' idea dell'atto concepito: ora ciò dimostra, che l' idea del dovere si aggiunge eziandio da noi all' idea dell' atto concepito: ciò dimostra, in conseguenza, che questa idea di dovere, la quale non si trova nell' idea dell' atto, non nasce dall' osservazione o dalla idea di questo atto; sebbene sorga in noi all' occasione dell' idea di questo atto. L' idea del dovere nasce dunque all' occasione dell' esperienza, e colla esperienza; ma non nasce dall' esperienza. Essa deriva dall' interno di noi medesimi; essa è soggettiva, non oggettiva. Essa è una nozione semplice, aggiunta all' elemento oggettivo del precetto. Senza di questa sintesi l' elemento oggettivo sarebbe la semplice percezione di un atto: sarebbe un atto concepito, e niente più. La ragion pratica è essenzialmente *sintetica*. La ragione teoretica *a priori* è essenzialmente analitica: son questi i caratteri essenziali che distinguono l' una dall' altra. Riprendiamo l' esame degli altri elementi di cui si compone la facoltà morale. La percezione di un atto, come doveroso o contrario al dovere, abbiamo detto, che è il primo elemento che si manifesta; e questo primo elemento appartiene alla ragione, non già al senso morale. L' emozione piacevole o penosa è il secondo elemento, e questa emozione non si nega che appartenga alla sensibilità, che può giustamente chiamarsi *morale*. Ma la ragione umana non può vedere un atto virtuoso senza riguardarlo come degno di premio, nè un atto vizioso senza riguardarlo come degno di pena. Questo terzo

elemento del fatto morale, che alla coscienza si manifesta; appartiene eziandio alla ragion pratica, la quale anche in questa funzione è sintetica, ed aggiunge un elemento soggettivo, che è la nozione semplice di *merito,* al concetto dell'atto virtuoso, e la nozione semplice di *demerito* al concetto dell'atto vizioso.

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Queste due massime della nostra ragion pratica sono tutte e due sintetiche. Noi non vediamo nell'idea del soggetto quella del predicato: questa è aggiunta per sintesi alla prima. Ciò ha indotto alcuni filosofi, fra i quali Tommaso Obbes ed i Sociniani, a dare un altro aspetto alle due massime enunciate. Eglino han detto: *Il premio è utile per promuovere la virtù. La pena è utile, per arrestare il vizio.* Eglino hanno perciò negata quella giustizia che non ha per iscopo l'utilità, l'emenda, la riparazione del danno, e l'esempio; ma questa dottrina è falsa, e contraria alla voce della nostra ragion pratica. Noi vediamo, indipendentemente dall'utilità che ne risulta, che il virtuoso è degno di premio, ed il malvagio degno di pena. Leibnizio ha conosciuto esservi una specie di giustizia, ed una certa specie di ricompense e di pene, che non dee avere per iscopo l'utilità, l'emenda, l'esempio, la riparazione del male, e che questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza che domanda una certa soddisfazione per l'espiazione di una mala azione, ed un premio come un guiderdone dovuto alla virtù; convenienza che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

Se Leibnizio avesse conosciuto la distinzione della nostra ragione in *teoretica*, e *pratica*; se avesse os-

servato, che la prima è essenzialmente analitica e la seconda essenzialmente *sintetica*, egli avrebbe poggiato la sua giusta osservazione su di un principio più sublime, e più filosofico; ma la sua scuola, come si scorge dalla dottrina Wolfiana su la morale, non conobbe questa importante distinzione; ed ha cercato di dedurre tutte le verità morali da principj teoretici.

Paragonando la ragion teoretica colla ragion pratica si vede, che siccome due nozioni soggettive si mostrano nell'esercizio della prima, cioè quelle d'*identità* e di *diversità*; così altre due nozioni soggettive si mostrano nell'esercizio della seconda, le quali son quelle del *dovere* e del *merito*; poichè quella del *demerito* mi sembra potersi rifondere in quella del *merito*: come si vede nella seguente proposizione: *Il vizio merita pena.* Allora che l'uomo rientra in sè stesso, e vuol vivere della vita della ragione, egli sente il bisogno di cercare: *Chi son io? Dove son io? Da chi son io?* Egli sente eziandio il bisogno di cercare: *Che cosa debbo io fare? Che cosa posso io sperare?* La ragion teoretica gli è data per soddisfare alle tre prime quistioni o domande, che egli dee fare a sè stesso. Ma tosto che, la ragion teoretica gli mostra, che egli è l'opera di una Suprema Intelligenza, egli sente il bisogno di domandare all'Autore del suo essere: *Che cosa debbo io fare? Che cosa mi è permesso di sperare?* L'Autore del suo essere ha parlato all'uomo in due modi, cioè per mezzo della natura, e per mezzo di una inspirazione immediata fatta ad alcuni uomini estraordinarj; cioè per mezzo della rivelazione.

Iddio nell'aver creato l'uomo, ha scritto nella natura umana la legge che ogni uomo dee seguire: ciò, togliendo qualunque metafora, significa, che gli ha

dato una ragione, la quale ne' casi particolari gli comanda ciò che egli dee fare. Ciò è bene espresso dall' Apostolo S. Paolo: « Quando i Gentili, i quali non « hanno legge, fanno naturalmente le opere della « legge, costoro, che legge non hanno, sono legge a sè « stessi, i quali fanno vedere scritto ne' loro cuori il « tenor della legge: testimone anche la loro coscienza « per la diversità de' pensieri che a vicenda li accu- » sano o li difendono. *Cum enim Gentes, quae legem « non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, « ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: « Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus « suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum, « et inter se invicem cogitationibus excusantibus, « aut etiam defendentibus* (ad Rom., c. II, v. 14 e 15).

Nel citare la sentenza apostolica io non ho avuto in mira di appoggiare la mia dottrina filosofica su questa divina autorità; ma solamente di far vedere l'uniformità della mia dottrina con quella del grande Apostolo; il che mostra esser la vera filosofia sempre uniforme alla vera religione.

§ 7. Ma è utile il continuare ad esaminare i ragionamenti di Hume, in sostegno dell'opinione che esaminiamo.

« Allora che un uomo, in qualunque tempo siasi, « delibera su la sua propria condotta, ed esamina se, « per esempio, in una certa occorrenza egli dee pre- « ferire di assistere il suo fratello o il suo benefattore, « fa d'uopo che egli consideri questi rapporti diffe- « renti, e che li paragoni colle circostanze e colla si- « tuazione delle persone, per decidere qual è il dovere « e l'obbligazione la più forte. Per determinare la « proporzione delle linee in un triangolo qualunque, « è necessario di esaminare la natura di questa figura

« ed il rapporto che si trova fra le sue differenti parti.
« Se vi ha una similitudine apparente in questi due
« casi, io vi trovo nel fondo una differenza molto
« grande. Un ragionatore speculativo, che medita su
« i triangoli o su i cerchj, considera i rapporti cono-
« sciuti delle parti proporzionali di queste figure, e
« da ciò ne inferisce qualche rapporto ignoto che di-
« pende da' primi; ma nelle deliberazioni morali noi
« siamo obbligati di conoscere anticipatamente gli og-
« getti e le relazioni che hanno fra di essi. Non è che
« su la comparazione di tutte queste cose, che noi
« facciamo una scelta, e che fissiamo la nostra appro-
« vazione. Non si tratta di assicurare un nuovo fatto,
« di scoprire un nuovo rapporto: si suppone, che noi
« abbiamo già tutto sotto i nostri occhi, prima di
« metterci in istato di formare alcun giudizio o di
« biasimo o di approvazione. Se noi ignoriamo ancora
« qualche circostanza essenziale, o se non abbiamo su
« questo soggetto che una leggiera presunzione, noi
« dobbiamo cominciare dall'assicurarcene. A questa
« ricerca fa d' uopo appunto applicare le forze del no-
« stro spirito, e sospendere per un tempo ogni senti-
« mento o ogni decisione morale. Fino a tanto che
« noi non sappiamo se un uomo è stato l' aggressore,
« come possiamo noi decidere se colui che l' ha ucciso
« è stato un reo o no? Ma allorchè ciascuna circo-
« stanza, e ciascun rapporto son conosciuti, l' intendi-
« mento non ha più nulla da fare, e non ha egli alcun
« oggetto che l' occupa. L'approvazione o il biasimo
« che seguono non appartengono mica all' intendi-
« mento; ma al cuore; egli non si tratta più di una
« proposizione o di un' affermazione speculativa; si
« tratta di una sensazione attiva o di un sentimento.
« Tale è la progressione del nostro spirito: noi co-

« nosciamo alcune circostanze, ed alcune relazioni:
« esse ci ajutano a scoprirne delle nuove, che noi non
« conosciamo. In questo modo opera l'intendimento;
« laddove nelle decisioni morali, bisogna che le circo-
« stanze ed i rapporti sieno conosciuti anticipatamente.
« L'anima, contemplando l'oggetto totale, prova una
« nuova impressione di affezione o di disgusto, di
« stima o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

« Da ciò viene la gran differenza che si trova fra un
« errore di fatto ed un errore di diritto; ed ecco per-
« chè l'uno è colpevole e l'altro non lo è. Allora che
« Edipo uccise Lajo, egli ignorava il rapporto che vi
« era fra essi due, ed in seguito di circostanze inno-
« centi ed involontarie si formò delle opinioni erronee
« su l'azione che aveva commesso; ma quando Nerone
« fece morire Agrippina, egli conosceva già, e lungo
« tempo prima, tutte le relazioni che eranvi fra essa e
« lui, con tutte le circostanze di quest'azione feroce;
« ma i motivi di vendetta, di timore, d'interesse pre-
« valsero nel suo cuore barbaro su i sentimenti del do-
« vere e dell'umanità: se noi mostriamo per questo
« mostro un orrore, che non intese egli stesso, perchè
« seppe subito soffogarlo, ciò non avviene perchè noi
« percepiamo alcun rapporto che egli ignorava, ciò
« avviene perchè la bontà del nostro cuore ci fa pro-
« vare de' sentimenti contro de' quali egli era dall'a-
« dulazione e dall'abitudine del delitto indurito. In
« questi sentimenti dunque, e non nella scoverta di
« alcun rapporto consistono per lo appunto le deter-
« minazioni morali. Prima di nulla decidere in questo
« genere bisogna, che noi avessimo una nozione si-
« cura e distinta dell'oggetto e dell'azione e delle sue
« dipendenze; allora non resta più nulla a fare dal
« nostro lato, se non che di provare un sentimento di

« biasimo o di approvazione, in seguito del quale noi « decidiamo, se un' azione è criminosa o virtuosa. »

Questo ragionamento di Hume, lungi di provare la sua opinione, conferma sempre più la mia, e la rende evidente. Riassumiamolo per giudicarlo. Ne' ragionamenti o sia nelle deduzioni della ragione, egli dice, noi partiamo dalla conoscenza di alcuni rapporti; e per mezzo di questa ne' scovriamo degli altri ignoti. Ma non è questo il procedimento dello spirito nello stabilire le verità morali. Noi, in questo procedimento, pronunciando su la moralità delle azioni, non iscovriamo un rapporto, che prima non conoscevamo: noi conosciamo antecedentemente tutti i rapporti; questa conoscenza è un preliminare necessario a' nostri giudizj morali. Lo stabilimento delle verità morali non appartiene dunque alla ragione, cioè alla facoltà di ragionare, la quale deduce dalla conoscenza di alcuni rapporti una conoscenza di altri rapporti che le erano ignoti. Le verità morali non sono dunque fondate su la ragione. Ma nell'uomo, oltre della ragione, non vi è altro che il sentimento o il senso; le verità morali sono, in conseguenza, fondate sul senso morale.

Questo ragionamento di Hume è difettoso per l'imperfetta numerazione delle parti. Si conviene, che nell'uomo, oltre della ragione, non vi è altro, riguardo alla conoscenza, che la sensibilità o il senso. Ma la ragione è teoretica e pratica: la teoretica è analitica: la pratica è sintetica: la teoretica è limitata alla conoscenza de' rapporti: la pratica è legislativa. Si conviene ugualmente, che non si possono legittimamente da' principj della ragion teoretica dedurre delle illazioni pratiche o morali; e ciò per la ragione che nelle illazioni vi sarebbe ciò che non si trova nelle premesse; vi sarebbe la nozione del dovere, che nelle premesse non si trova, ma questa stessa ragione prova senza replica

contro di Hume, che la moralità delle azioni non può esser fondata sul sentimento; poichè la nozione del dovere nel sentimento non si trova; vi si trova solamente la nozione del piacere o del dolore: ma il piacere ed il dolore non sono certamente il dovere.

È incontrastabile, che la ragion teoretica è un preliminare necessario per la ragion pratica; poichè è necessario conoscere l'atto in tutte le sue circostanze, ed in tutte le sue relazioni, per potere applicargli la nozione del dovere; per potere comandarlo o vietarlo; ma la funzione dell'anima che comanda o proibisce un atto è differente da quella che lo percepisce.

La coscienza *morale* può risolversi in un sillogismo, in cui una delle premesse è l'azione o da farsi o fatta; l'altra premessa è la legge che comanda o che vieta, o che permette l'azione in generale dell'altra premessa; e l'illazione finalmente contiene l'azione in particolare come doverosa, cioè come comandata o vietata, o pure come permessa. Quando la coscienza morale si versa sul passato, l'illazione contiene o l'approvazione o la condanna o l'assoluzione.

Da questa analisi segue, che nel fatto della coscienza morale esercitano le loro funzioni tanto la ragion teoretica che la ragion pratica: una delle premesse appartiene alla ragion teoretica, e l'altra alla ragion pratica: ma a chi appartiene l'illazione? È certo, che la facoltà deduttiva è teoretica: lo spirito vede nella deduzione contenuta l'illazione nelle premesse; ma una delle premesse è pratica; l'illazione perciò contiene tanto l'elemento teoretico che l'elemento pratico. Egli non bisogna spingere più oltre l'analisi della coscienza morale.

Ripetiamo l'esempio che più volte abbiamo addotto: *Ciò che da me si chiede è la restituzione del deposito confidatomi.* È questa la premessa teoretica.

La restituzione del deposito confidato è un dovere. È questa la premessa pratica. *Io dunque debbo fare ciò che mi si chiede;* o altrimenti. *L'azione dunque che mi si chiede è un mio dovere.* È questa l'illazione, la quale contiene nel soggetto della proposizione l'elemento teoretico, e nel predicato della stessa l'elemento pratico.

Nell'analisi della coscienza morale non si dee tralasciare l'elemento della sensibilità o del senso *morale.* Un'analisi accurata ci offre i seguenti fatti: La percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole: questo piacere previene, accompagna, e segue l'esercizio del proprio dovere; la percezione della trasgressione da noi fatta dalla legge o della violazione del proprio dovere è dolorosa, e questo dolore è quello suol chiamarsi *rimorso.* L'aspetto dell'altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole; l'aspetto dell'altrui malvagità, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione dolorosa.

L'esempio stesso di Nerone di cui parla Hume prova la falsità della dottrina del senso morale. Se noi proviamo per l'azione di Nerone quei sentimenti che egli non provò, e se la moralità consiste per lo appunto in questi sentimenti; una tale azione è turpe per noi, ma non lo fu per Nerone, il quale non provò quei sentimenti che noi proviamo. Questa illazione è legittima. Il sentimento non può obbligare che per quanto esso è esistente: ora tutti gli uomini non hanno gli stessi sentimenti nelle stesse circostanze, ed il sentimento di un altro non può obbligarmi. Coloro, in conseguenza, a' quali le più atroci iniquità non destano orrore, non son colpevoli commettendole. Questa dottrina distrugge l'universalità e l'immutabilità della morale Il famoso

Silla fa trucidare nel Circo di Roma sei in settemila prigionieri di guerra a' quali aveva promesso la vita: i senatori sembrarono sommamente commossi all'udir le grida di sì gran moltitudine di moribondi: Silla disse loro freddamente: *Non distraete la vostra attenzione, padri coscritti. Questo è un piccol numero di ribelli, che castigasi per mio ordine.* Secondo la dottrina del senso morale potrebbe dirsi, che Silla non era colpevole nel commettere queste crudeltà, per le quali egli non provava alcun sentimento di orrore; ma piuttosto del piacere.

§ 8. Terminiamo di riferire i ragionamenti di Hume, e di esaminarli.

« Questa dottrina diverrà eziandio più evidente se « noi compariamo la bellezza morale colla bellezza na« turale, che molto le rassomiglia per tanti riguardi. « Ogni bellezza fisica dipende dalla proporzione, dal « rapporto, e dall'ordine delle parti; ma egli sarebbe « assurdo di volere perciò, che la percezione della bel« lezza come quella della verità ne' problemi di geo« metria, consistesse interamente nella percezione dei « rapporti, e fosse l'opera dell'intendimento solo, e « delle facoltà intellettuali. In tutte le scienze il no« stro spirito in seguito de' rapporti noti cerca quelli « che egli ignora; ma in tutte le decisioni del gusto, « o a riguardo della bellezza esteriore, noi abbiamo « già tutti i rapporti sotto i nostri occhi, e da ciò noi « passiamo ad un sentimento di compiacenza o di di« sgusto, secondo la natura dell'oggetto e la disposi« zione de' nostri organi.

« Euclide ha perfettamente spiegato tutte le pro« prietà del circolo, ma in alcuna delle sue proposi« zioni non ha parlato della sua bellezza: la ragione « di ciò è semplice; la bellezza non è una qualità del

« cerchio, essa non risiede in alcune porzioni di una
« linea, di cui tutti i punti sono egualmente distanti
« da un centro comune; essa è unicamente l'impres-
« sione che fa una tal figura sul nostro spirito, la cui
« conformazione particolare lo rende suscettibile di
« questi sentimenti; voi l'andereste a cercare invano
« coll' ajuto de' sensi o de' ragionamenti matematici
« nel circolo o nelle sue proprietà. Ascoltate ancora
« Cicerone, allora che egli pinge i delitti di Verre o
« di Catilina: voi sarete obbligato di convenire, che
« la turpitudine morale risulta ugualmente dalla con-
« templazione di un tutto, purchè esso sia osservato
« da organi che hanno la finezza e la sensibilità ri-
« chiesta. L'oratore vi pinge da un lato il furore, l'in-
« solenza e la barbarie dall'altro; voi vedete la dol-
« cezza e la sofferenza, il dolore e l'innocenza; ma se
« voi non sentite nè indignazione nè pietà alla vista di
« questi quadri sorprendenti, ove tutte le circostanze
« sono sì vivamente espresse, vano sarebbe che voi gli
« domandaste in che cosa consistono i delitti e le scel-
« leratezze contro di cui la sua eloquenza declama con
« tanta veemenza, in qual tempo, ed a qual soggetto
« il delitto ha cominciato ad aver esistenza, ciò che è
« divenuto poco tempo dopo, allora che tutte le dispo-
« sizioni, ed i pensieri degli attori sono stati o cam-
« biati o annientati; egli non vi darà alcuna risposta
« soddisfacente su tutte queste quistioni astratte di mo-
« rale, e noi saremo obbligati finalmente di approvare
« che il delitto morale non è un fatto nè un rapporto
« che possa essere l'oggetto dell'intendimento, *ma che*
« *esso viene da un sentimento di orrore, che la co-*
« *stituzione interna della natura umana ci forza di*
« *provare alla veduta della perfidia o della cru-*
« *deltà.* »

Questi ragionamenti di Hume son tutti difettosi. Oltre dell'imperfetta numerazione, che ho di sopra osservato, vi si contiene un falso paragone, nel quale questo filosofo si limita ad osservare solamente una certa similitudine, che passa fra la percezione del bello e quella del dovere, senza osservare la differenza essenziale che trovasi fra questi due fatti dell'umana natura. Il bello è certamente soggettivo; ed il dovere è ancora soggettivo: ma il primo è limitato e circoscritto nella sola nostra facoltà di conoscere; laddove il secondo è diretto alla volontà: il primo perciò appartiene alla facoltà teoretica dell'uomo; laddove il secondo è il costitutivo della *ragion pratica*. La percezione che nasce dall'ordine che si scorge in un tutto è per sua natura piacevole; e questo piacere, in cui propriamente consiste il bello, non è una cosa distinta dalla stessa percezione di quest'ordine. Se mi si domanderà, perchè questa percezione è piacevole, io risponderò immantinenti, esser questo un fatto primitivo ed inesplicabile, il quale dipende dalla costituzione originaria della nostra natura. Il bello, dice Hume, non è una qualità fisica o oggettiva, che si trova nel tutto, che noi riguardiamo come bello; ma risulta dalla percezione di tutte le parti e dalle loro reciproche relazioni. Ciò è vero: se non vi fosse l'essere che percepisce questo insieme di parti così disposte ed ordinate, non vi sarebbe alcuna bellezza: ciò mi sembra incontrastabile; ed io ne convengo con Hume: più, io non vedo nell'idea della percezione dell'ordine di cui parliamo l'idea del piacere: l'esperienza sola è quella che m'istruisce che una tal percezione è piacevole. Finalmente non vi sarebbero doveri, se non vi fosse l'essere ragionevole che comanda alla sua volontà; ed io non vedo nell'idea della restituzione del deposito ed in qua-

lunque altra azione morale l' idea del dovere: l'esperienza interna m'insegna, che la mia ragione aggiunge l'elemento del dovere ad una moltitudine di azioni, le quali perciò acquistano la moralità; ma la percezione del bello non è relativa ad alcun atto libero, non prescrive nulla da fare; laddove la percezione del dovere costituisce un comando. Tale è la giusta comparazione che dee farsi fra questi due fatti della nostra natura; e questa comparazione non giova, anzi è contraria alla dottrina di Hume.

L'indignazione o la pietà, che si sentono ne'quadri di Cicerone, recati in esempio dal filosofo che qui combatto, vengono in seguito della percezione dell'atto vizioso, ma non lo costituiscono mica; e potrebbe stare, e forse è avvenuto, che nè Verre nè Catilina sieno stati affetti, commettendo i delitti che hanno commesso, di questi sentimenti; e sarebbe una dottrina orribile il sostenere, che costoro fossero stati innocenti commettendoli. « Gli esseri inanimati (segue Hume) possono « avere gli uni cogli altri le stesse relazioni che noi « vediamo negli agenti morali: intanto i primi non « possono essere oggetto di amore o di odio, nè per « conseguenza essere capaci di merito o di demerito. « Un giovine pollone che fa perire l' arbore da cui è « sortito è nello stesso caso di Nerone, quando egli « fece morire Agrippina, e se la morale consistesse in « rapporti astratti, questo pollone sarebbe ugualmente « malvagio che Nerone. » Questo ragionamento è molto vizioso. Un atto virtuoso ed un atto vizioso debbono essenzialmente essere atti liberi; e quindi è un sofisma puerile l'assimilarli ad avvenimenti meccanici, che hanno luogo negli esseri privi di qualunque conoscenza. Da un'altra parte io non fo consistere la moralità delle azioni nella semplice conoscenza de' rapporti, ed ho

già provato abbastanza che i giudizj morali sono sintetici.

« Egli sembra evidente, che il fine ulteriore delle « azioni umane non può giammai essere spiegato per « mezzo della ragione. Esse si regolano interamente « su i sentimenti e su le affezioni dell'umanità, senza « dipendere in alcuna maniera dalle facoltà intellettuali: « domandate ad un uomo, *perchè egli fa dell' esercizio*, vi risponderà, *per la sua salute*; se voi gli « domandate *perchè egli desidera la salute;* vi risponderà immantinenti, *perchè la malattia è uno stato « doloroso*; se voi spingete più lungi le vostre quistioni, e gli domandate, *perchè egli odia il dolore*, « è impossibile che vi risponda: è questa la ragion definitiva; e niente giammai si riferisce ad un altro « oggetto. Forse su la vostra seconda quistione, *perchè egli desidera la salute*, potrà rispondervi, *che « è necessaria per la sua professione;* se gli domandate, *perchè è inquieto su questo soggetto*, egli vi « dirà che ciò è *perchè vuol guadagnare del danaro;* « domandategli *perchè; perchè*, vi dirà egli, *il danaro « è il gran mobile di tutti i piaceri*. Sarebbe un'assurdità il fare delle quistioni al di là: è impossibile « che vi sia una progressione all'infinito, e che una « cosa sia sempre la ragione che ne fa desiderare un' « altra. È necessario che vi sieno delle cose desiderabili per l'amore di sè stesse e per la conformità immediata che esse hanno co' sentimenti e colle affezioni degli uomini. »

Questa dottrina è esatta, ma non mi sembra che se ne possa dedurre alcuna illazione per provare la dottrina del senso morale. Hume intanto conclude così: « Come la virtù è un ultimo fine, e come ella è desiderabile per l'amore di sè stessa, anche senza la ve-

« duta della ricompensa, ed unicamente per la soddi-
« sfazione immediata che essa dona, egli bisogna che
« vi sia in noi qualche sentimento che ella eccita; egli
« bisogna che vi sia un senso, un tatto, o un gusto in-
« teriore, qualunque nome che gli si doni, il quale
« distingua il bene ed il male morale, e che abbracci
« l'uno e rigetti l'altro.

« Così si vede esser facile di notare i limiti e le fun-
« zioni della ragione e del gusto. La ragione ci dà la
« conoscenza del vero e del falso; il gusto vi dà il
« sentimento di ciò che è bello e di ciò che è difforme
« della virtù e del vizio. L'una ci mostra gli oggetti
« tali quali essi sono, e ciò indipendentemente dalla
« volontà dell'Essere supremo; l'altro, avendo per
« base la conformazione interna, e l'organizzazione
« degli animali, non gli si può assegnare altro prin-
« cipio che questa volontà suprema, che ha dato a cia-
« scun essere la natura che gli è propria, e che ha
« stabilito le differenti specie e i differenti ordini degli
« esseri (1). »

Certámente la virtù è desiderabile per sè stessa; ma non consiste in ciò lo stato della quistione che ci occupa: si tratta di determinare ciò che costituisce virtuoso un atto: Hume commette dunque il sofisma detto in logica *ignoranza di elenco*.

§ 9. Il *bene morale* è un atto virtuoso: il *male morale* è un atto vizioso: l'elemento del dovere entra necessariamente nella costituzione dell'atto virtuoso e dell'atto vizioso: questo elemento entra dunque essenzialmente nella costituzione del bene e del male morale. La nozione del bene e del male morale non può

(1) Saggi di Morale, Aggiunzione 1, sul Sentimento morale.

dunque precedere quella del dovere o dell' *obbligazione*. Il signor Cousin, nell'esame del Sistema di Locke, pensa altrimenti: egli fa precedere nel nostro spirito la nozione del bene e del male morale; e fa seguire immediatamente a questa la nozione del dovere e dell'obbligazione morale. Ecco la dottrina di questo filosofo: « Che nell' intendimento umano, tale quale è « oggi, vi sia l'idea del bene e l'idea del male, perfet- « tamente distinte l'una dall'altra, è questa una cosa « che l'osservazione la più superficiale, posto che ella « sia imparziale, dimostra facilmente: egli è un fatto, « che in presenza di certe azioni la ragione le quali- « fica di buone o di male, di giuste o d' ingiuste, di « oneste o di disoneste. E non avviene solamente in « alcuni uomini scelti, che la ragione fa questo giu- « dizio: non vi è alcun uomo ignorante o istruito, culto « o selvaggio, posto che egli sia un essere ragionevole « e morale, che non faccia lo stesso giudizio. Come il « principio di causalità si smarrisce e si rettifica nel- « l'applicazione senza cessare di essere, così la distin- « zione del bene e del male può falsamente applicarsi, « variare ne' suoi oggetti, e rischiararsi col tempo « senza cessare di essere la stessa nel fondo in tutti gli « uomini; è essa un concetto universale della ragione, « ed ecco perchè tutte le lingue, queste immagini fe- « deli del pensiere, la riproducono. Non solamente que- « sta distinzione è un concetto universale, ella è an- « cora un concetto necessario. Invano la ragione, dopo « d'averla concepita, tenta di ricusarla e di metterne « in quistione la verità; ella non può; non si può a « grado della volontà riguardare la stessa azione come « giusta o ingiusta: queste due idee resistono ad ogni « tentativo di premutarle l'una nell'altra: esse possono « cambiare di oggetti, ma non mai di natura. »

Sin qui io tutto accordo all' illustre filosofo di cui riferisco la dottrina; ma non convengo con lui in ciò che egli soggiunge.

« Vi è di più: la ragione non può concepire la di-
« stinzione del bene e del male, del giusto e dell' in-
« giusto, dell' onesto e del disonesto, senza concepire
« nell' istante stesso, che l'uno non dee esser fatto, e
« che l'altro dee esserlo: il concetto del bene e del male
« dà immediatamente quello del dovere e della legge,
« e come l'uno è universale e necessario, l' altro lo è
« egualmente. Ora, una legge necessaria per la ragione
« in materia di azione è, per un agente razionale, ma
« libero, una semplice obbligazione, ma essa è una ob-
« bligazione assoluta. Il dovere ci obbliga senza incate-
« narci; ma nello stesso tempo se noi possiamo violarlo,
« non possiamo negarlo; ed allora eziandio che la debo-
« lezza della libertà e l'ascendente della passione fanno
« mentire in qualche maniera l'azione alla sua legge, la
« ragione indipendente mantiene la legge violata come
« una legge inviolabile, e l'impone ancora con un' au-
« torità suprema all' azione infedele come sua regola
« imperscrittibile. Il sentimento della ragione e quello
« della obbligazione morale, che ella ci rivela e che
« c' impone, è la coscienza nella sua dignità e nel suo
« impiego il più elevato: ella è la coscienza morale
« propriamente detta (1). »

Io non vedo, che lo spirito possa concepire il bene ed il male morale prima di concepire il dovere o la legge. Il materiale del bene morale è un volere, ed un moto che viene in seguito di questo volere, e che può riguardarsi come l' oggetto immediato di questo volere: ora chi darà al fisico, all'oggettivo di questo bene

(1) Cours de l'Histoire de la Philosophie, 2 leçon.

morale la sua forma, la sua moralità? In un volere io non trovo che il volere, ed in un moto io non trovo che un moto. Se io prescindo dal dovere o dalla legge, io non trovo più alcuna moralità ne' voleri, e perciò ne' moti e negli atti umani. Il bene morale *è un atto che io ho il dovere di fare. Esso è un atto, che la mia ragione mi comanda di fare. Esso è un atto che la legge della mia natura mi comanda di fare.* Tutte queste proposizioni, che sono identiche fra di esse, mi danno l'idea del bene morale: io non posso togliere da esse alcun elemento senza distruggere questa idea; qualunque atto che si presenta al mio spirito, se non conosco di avere il dovere di farlo, o di essermi comandato dalla mia ragione o dalla legge della mia natura, io non potrò giammai riguardarlo come un *bene morale.* Il signor Cousin avrebbe espresso il mio pensiere, se avesse, conformemente alla sua dottrina, spiegato la natura sintetica della ragione, che ci annunzia il bene morale. Questa conoscenza dee riguardarsi come classica nella moral filosofia.

Il signor Cousin ha fatto un' analisi esatta dell'idea del merito e del demerito; ma la sua analisi sarebbe stata più luminosa se egli avesse aggiunto che le due leggi della nostra ragion pratica: *la virtù merita premio*: *il vizio merita pena,* sono sintetiche, e che uno degli elementi che le compongono è *soggettivo.* Io reco ben volentieri qui l'analisi del signor Cousin, perchè potrà giovare a far meglio sentire a' miei lettori quello che io ho antecedentemente stabilito su questa materia.

« Egli è certo, che l'idea della virtù è distinta nel-
« l'intendimento umano, da quella della felicità; ma
« allora che voi incontrate un uomo virtuoso, un agente
« morale, che, libero di adempiere o di non adempiere
« una legge severa, l'adempie a spese delle sue più

« care affezioni, io domando, questo uomo, questo
« agente morale, non v'inspira forse, indipendente-
« mente dall'ammirazione che si attacca all'atto, un
« sentimento di benevolenza che si attacca alla per-
« sona? Non è egli vero che voi sareste disposto, se
« la felicità fosse nelle vostre mani, a spanderla su que-
« st'uomo virtuoso? Non è forse vero, che egli sem-
« bra meritare di esser felice, e che a suo riguardo la
« felicità non vi sembra più solamente un fatto arbi-
« trario, ma un diritto? Nello stesso tempo quando
« l'uomo colpevole si trova infelice per effetto de' suoi
« vizj non giudichiamo noi, che egli l'ha meritato?
« In breve, non giudichiamo noi che sarebbe una cosa
« ingiusta, che il vizio fosse felice, e la virtù infelice?
« È questa, evidentemente, l'opinione comune di tutti
« gli uomini; e questa opinione non è solamente uni-
« versale, ma è un concepimento necessario. Invano
« la ragione tenterebbe di concepire il vizio degno di
« felicità; essa non vi può pervenire, e non può per-
« venire a non porre un'armonia intima fra la felicità
« e la virtù. In ciò noi non siamo esseri sensibili che
« aspiriamo alla felicità, nè esseri simpatici che la desi-
« deriamo a' nostri simili; noi siamo esseri ragionevoli
« e morali, che giudichiamo così per gli altri come per
« noi stessi con un'autorità superiore; e quando i fatti
« non si accordano co' nostri giudizj, noi non condan-
« niamo mica i nostri giudizj, noi li manteniamo invin-
« cibilmente in presenza de' fatti contrarj che qualifichia-
« mo di disordini. L'idea del merito e del demerito è in-
« separabile per la nostra ragione da quella della legge
« morale, adempiuta o violata. Da ciò deriva l'idea di
« pena e di ricompensa, idea universale e necessaria
« come il suo principio. Ove la virtù ed il vizio hanno
« la loro ricompensa e la loro pena: là vi è ordine per

« noi; ove la virtù ed il vizio sono senza ricompensa « e senza pena, o egualmente trattati, là per noi vi « è disordine. »

Tutto è qui egregiamente spiegato. Le due proposizioni: *La virtù merita premio: Il vizio merita pena,* sono due massime necessarie della nostra ragione pratica o morale. Esse non derivano dall'esperienza, poichè l'esperienza c'insegna ciò che è, non già ciò che dee essere: l'esperienza spesso non le verifica; e noi qualifichiamo di disordine il fatto che ci sembra contrario a queste massime della nostra ragione morale: noi giudichiamo che accade ciò che non dovrebbe accadere; e quando l'idea della provvidenza si associa in questi giudizj, noi crediamo, che, in ultimo risultamento, il virtuoso sarà necessariamente felice, ed il vizioso punito: noi crediamo, che le afflizioni le quali accompagnano la virtù tendono finalmente a ricompensarla: *Sub Deo justo est miser nemo nisi mereatur,* dice sapientemente S. Agostino.

Le due massime non sono dunque sperimentali: esse sono *a priori,* e soggettive. Esse corrispondono all'augusta destinazione dell'uomo: esse tendono a sostenere la virtù infelice, mostrandole il termine de' dolori che l'accompagnano, ed il conseguimento futuro della felicità; esse tendono ad incutere un salutar timore al perverso, mostrandogli in lontananza la pena che dee necessariamente incontrarlo. L'uomo virtuoso non dee fare il bene che per sè stesso; e non in vista del premio; ma l'idea del premio dee venire in suo soccorso per animare il suo coraggio, e per raddolcire il dolore cui egli va incontro nel cammino della virtù. Non debbesi commettere il male pel solo timor della pena, ma il timore è giusto e salutare; e può servire a far che l'empio raddrizzi i suoi passi sconsigliati. Svilupperò più ampiamente appresso queste verità.

Le due massime sono razionali, necessarie, *a priori*; ma di qual natura son esse? Son esse giudizj identici, o, come suol dirsi, *analitici?* Certamente esse non sono tali: noi non troviamo nell'idea del soggetto quella del predicato: non troviamo nell'idea della virtù l'idea di *meritevole di premio;* nè nell'idea del vizio l'idea di *meritevole di pena;* questi predicati sono aggiunti alle idee de' soggetti; ed una tal sintesi della nostra ragione è necessaria. Per questa sintesi la nostra ragione è pratica, e ci mostra necessariamente ciò che dobbiamo fare, e ciò che dobbiamo sperare o temere. Questa natura sintetica della nostra ragion pratica è della massima importanza nella moral filosofia; e per non essere stata osservata si son commessi da' filosofi dei gravi errori.

« Senza alcun dubbio, egli è utile alla società di pu-
« nire effettivamente colui che commette un attentato
« contro le basi dell'ordine sociale. Questa considera-
« zione di utilità è reale; ella è potente: ma io dico,
« che essa non è la sola, che essa non è la prima, che
« essa non è che accessoria; e che la base immediata
« di ogni penalità è l'idea del merito e del demerito
« essenziale delle azioni, l'idea generale dell'ordine,
« il quale vuole imperiosamente che il merito ed il de-
« merito degli atti (il quale è una legge della ragione
« e dell'ordine) si effettui in una società che si pre-
« tende ragionevole e bene ordinata. A questo titolo, a
« questo titolo solo di rendere reale questa legge della
« ragione e dell'ordine, le due potenze della società,
« l'opinione e lo stato ci sembrano fedeli alla loro
« legge primitiva. Viene in seguito l'utilità, l'utilità
« immediata di reprimere il male, l'utilità indiretta
« di prevenirlo per mezzo dell'esempio, cioè per
« mezzo del timore. Ma questa considerazione ha bi-

« sogno di una base superiore che la renda legittima.
« Suppònete, in effetto, che non vi sia in sè nè bene nè
« male, e per conseguenza nè merito nè demerito es-
« senziale, e per conseguenza ancora niun diritto as-
« soluto di disprezzare e di punire, con qual diritto,
« io vi prego, disonorare un uomo, farlo salire sul
« palco, o porlo durante la sua vita ne' ferri, per l'u-
« tilità degli altri, quando l'azione non è nè buona nè
« mala, e non merita in sè nè biasimo nè pena? Sup-
« ponete, che non sia giusto in sè di disprezzar que-
« st'uomo e di punirlo, cessa in tal caso la legittimità
« dell'infamia e della gloria, la legittimità di ogni spe-
« cie di ricompensa e di pena. Io dico di più: se la
« pena non ha altro fondamento che l'utilità, cessa la
« stessa utilità, perchè per essere una pena utile è ne-
« cessario: 1.° Che colui a cui s'infligge, si riconosca,
« in forza del principio del merito o del demerito, giu-
« stamente punito, ed accetti la sua punizione con una
« disposizione convenevole; 2.° Che gli spettatori, prov-
« veduti egualmente del principio del merito e del de-
« merito, trovino il colpevole giustamente punito in-
« tanto che colpevole, si applichino anticipatamente la
« stessa giustizia, e sieno richiamati all'ordine dalla
« veduta delle sue legittime rappresaglie. Da ciò pro-
« viene l'utilità dell'esempio; da ciò l'utilità della pena,
« sia morale, sia fisica. Ma togliete questo fondamento
« della giustizia, e voi distruggete la sua utilità: voi
« sostituite l'indignazione e l'orrore alla lezione ed al
« pentimento e nel condannato e nel pubblico; voi ri-
« voltate invece di avvertire; voi ponete il coraggio,
« la simpatia, tutto ciò che vi ha di notabile e di grande
« nella natura umana dal lato della vittima, voi sol-
« levate tutte le anime energiche contro la società e
« le sue leggi artificiali. Così l'utilità stessa della pena

« riposa sulla giustizia, lungi che la giustizia riposi sul-
« l'utilità della pena. La pena è la sanzione della legge,
« non il suo fondamento. L'ordine morale non ri-
« posa su la pena, ma la pena riposa su l'ordine mo-
« rale. L'idea del bene e del male non riposa che su
« di sè stessa, e su la ragione che ce la rivela: ella
« è la condizione dell'idea del merito e del demerito,
« la quale è la condizione dell'idea della pena e della
« ricompensa: questa è dunque alle due prime, prin-
« cipalmente all'idea del bene e del male, nel rapporto
« della conseguenza al principio. »

§ 10. Nel riconoscere come una verità primitiva la distinzione del bene e del male morale, e nel farne l'analisi risalendo all'origine della nozione del dovere, si è veduto, che il dovere è un principio di azione distinto dal principio dell'*utile* o dell'*interesse bene inteso*. Ma siccome la distinzione di questi due principj è stata contrastata, e lo è tuttavia, e, da un' altra parte, è ella molto importante, perciò fa d'uopo svilupparla maggiormente, e porla fuori di qualunque dubbio.

Questa facoltà, che noi chiamiamo *ragione*, e per la quale gli uomini adulti e di uno spirito sano si distinguono da' bruti, dagl' idioti, e da' bambini, ha un doppio uffizio: uno è quello di regolare i nostri giudizj o la nostra credenza; di conoscere ciò che è, senza andare più oltre; l'altro è quello di dirigere le nostre azioni. Sotto il primo aspetto essa è semplicemente *teoretica*: essa è destinata a farci conoscere ciò che è: sotto il secondo aspetto essa è *pratica*. La ragione non è dunque solamente il principio che dee regolare la nostra credenza e le nostre opinioni; ma ella è ancora il principio che dee regolare le nostre azioni.

Allora che la nostra intelligenza si trova sviluppata ed in uno stato adulto, noi troviamo in essa l'idea

della felicità in generale, o l'idea generale del *nostro bene;* noi vi troviamo eziandio l'idea del *dovere.* Chiamiamo pure il primo *bene il nostro interesse* o il nostro *utile*, il secondo *bene morale.* Queste espressioni, la *felicità*, il *nostro bene*, il *nostro utile*, il *nostro interesse* denotano la stessa cosa.

Noi troviamo eziandio nell'uomo due tendenze distinte, che si disputano l'impero della sua volontà. L'una spinge l'uomo verso il suo bene, verso la sua felicità; l'altra lo spinge verso il *bene morale;* cioè gli comanda il dovere. Ma questi due principj di azione, cioè la felicità ed il dovere, o l'*utile* e l'*onesto*, sono essi due principj distinti l'uno dall'altro, o non sono forse che l'istesso principio che prende diversi aspetti? La morale dell'interesse personale non è che una morale apparente. Dicendo, che la giustizia non è che l'*interesse bene inteso*, si stabilisce che l'interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l'interesse meglio inteso ci consigliasse un' azione, che in altre avremmo riguardata come ingiusta, noi non solamente non avremmo difficoltà di farla, ma eziandio la faremmo per dovere. Qualunque spiegazione che si darà a questi vocaboli *interesse bene inteso*, la proposizione enuncierà sempre la sommissione della giustizia a qualche cosa che non è la giustizia: l'interesse l'adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un *interesse bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti: al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico, che l'uomo giusto e l'uomo ingiusto hanno egualmente in veduta; e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'ingiusto un imbecille: l'uno e l'altro hanno nondimeno lo stesso cuore; eglino desiderano la stessa

cosa; solamente l'uomo giusto giunge al suo scopo, e l'ingiusto non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio, che è la base di questa morale dell'interesse, cioè, che il piacere e l'utile proprio sia l'ultimo fine dell'uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L'uomo nulla può amare fuori di sè stesso se non per sè stesso. Il precetto dunque dell'amor de' nostri simili è un precetto impossibile. L'uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico, se non che per la connessione che ha questo col suo privato interesse. Ciò vale quanto dire, che l'uomo non può, e perciò non dee amare gli altri, ma solamente sè stesso. Non vi sono dunque dei doveri sociali, de' doveri verso gli altri. La preferenza del bene pubblico al privato è impossibile, e non può perciò esser comandata. L'uomo non sarà perfido con gli amici, non sarà traditor della patria pel timore del proprio danno; ma, rimosso questo pericolo, l'uomo, in conseguenza de' principj di questa Etica, dee sagrificare al proprio interesse quello degli amici e quello della patria, e se questo privato interesse consiglía il tradimento, il tradimento, perchè utile, sarà doveroso. Sono adunque amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza, nomi vani, usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù, e non ne lascia sussistere, in vigor de' principj, che l'apparenza, cioè i soli officj esteriori, in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officj esteriori possono stare col cuore dell'uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli

verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili per nasconderne la deformità, che la morale dell'utile comparirà sempre, all'occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigor de' suoi principj, cioè distruggitrice di ogni vera virtù, sì privata, che pubblica.

Il primo argomento dunque che io metto innanzi contro la morale dell'interesse personale si è: La volontà dell'uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell'uomo vizioso. La vista della prima è accompagnata dall'approvazione morale, e da una commozione piacevole; quella del secondo è accompagnata dalla disapprovazione morale, e da una emozione dolorosa. Ora, nel sistema del personale interesse, le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza. Il secondo argomento si è: Nella morale di cui parliamo la virtù non risiede nella volontà, ma nell'accortezza dell'operare; poichè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù, e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: La legge morale dee essere assoluta ed universale; ma la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo, la quale cambiandosi, cambia parimente nell'uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. L'uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolezza; ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e pro-

curare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un' altra norma nelle sue azioni; e questa sarà la sua cupidità, e l' oppressione degli altri. Nè mi dite che il potente avrà un freno ne' rimorsi della propria coscienza; poichè questi rimorsi non possono aver luogo quando l'uomo procura il suo vantaggio, perchè in ciò, secondo gli avversarj, consiste la virtù; e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo, ubbidendo alla voce dell' interesse, opprime i suoi simili, questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo che la voce dell' interesse non è quella del dovere, e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente, nel sistema che combattiamo, non è la stessa cosa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l' uomo in ogni tempo ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell' interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica; ma il fatto non costituisce il dovere; poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre, ciò che dovrebbero fare; altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra.

Nè qui mi si dica, che per ovviare al pericolo del più forte, per presidio all' altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini a' patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini. Poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura, siccome l' utile ha indotto gli uomini a fare de' patti e delle leggi civili, così il dovere di serbare questi patti, e di ubbidire a queste leggi è poggiato eziandio su l' utile; e quindi segue che qualora il cittadino potrà impunemente, sia colla forza, sia coll'astuzia, violare i patti e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale di

serbare i patti e di ubbidire alla legge civile si cambierà in questo: *Trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile.* Un uomo mi confida un deposito: il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile il negare il deposito: la legge dunque, *Rendi il deposito*, si cambierà nella seguente: *Nega il deposito.*

Il principio dell' utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principj dunque sono diversi l' uno dall' altro, ed il primo è molte volte in opposizione col secondo. L' uomo virtuoso sagrifica l' interesse al dovere: il vizioso fa il contrario; egli immola il dovere all' interesse.

§ 11. Reid ha ben conosciuto la distinzione di questi due principj delle nostre azioni, cioè del dovere e dell' utile. Oltre de' passi che io ne ho riportato innanzi, ne trascrivo qui degli altri che confermano luminosamente la distinzione stabilita: « Mi si accor-
« derà che in ogni uomo degno di questo titolo vi è
« un principio di Onore, un sentimento di ciò che è
« onesto e di ciò che non lo è, interamente distinto
« dalla cura del suo interesse. Ella è follìa per un
« uomo il disprezzare i suoi interessi; ma il mancare
« all' Onore è una viltà: l' uno può eccitare la nostra
« pietà, alcune volte il nostro disprezzo; l' altro pro-
« voca la nostra indignazione.

« Non solamente questi due principj sono differenti
« nella loro natura, e non possono risolversi l' uno
« nell' altro, ma il principio dell' onore è evidente-
« mente superiore in dignità al principio dell' interesse.

« Si rifiuta il titolo di uomo di onore a colui che
« allega il suo interesse per giustificarsi di una infa-
« mia; ma alcuno non arrossisce di aver sagrificato il
« suo interesse al suo onore. Un' altra verità, di cui

« egualmente ogni uomo di onore converrà, è, che
« questo principio non può risolversi nell'interesse che
« noi abbiamo a conservare la nostra riputazione; al-
« trimenti l'uomo onesto non meriterebbe della con-
« fidenza che in pubblico; egli non proverebbe alcuna
« ripugnanza a mentire, ad ingannare, a condursi
« da vile, quando non avrebbe il timore di essere
« scoperto.

« Domandate all'uomo onesto, per qual motivo egli
« si crede obbligato di pagare un debito di onore? La
« quistione stessa l'offenderà: ammettere che egli ab-
« bia bisogno di un altro motivo che del principio
« dell'onore, è supporre che egli non ha nè onore, nè
« probità, e che non merita affatto la stima de' suoi
« simili. Egli vi ha dunque un principio nell' uomo
« che ci dà la coscienza di aver meritato quando noi
« gli ubbidiamo, e quella di aver demeritato quando
« noi non curiamo la sua autorità.

« L'educazione, la moda, i pregiudizj, le abitudini
« possono modificare di mille maniere l'opinione che
« noi ci formiamo dell' estensione di questo principio,
« e delle cose che egli comanda o che proibisce; ma
« la nozione del principio stesso, quali che sieno i li-
« miti che se gli danno, è identica presso tutti gli
« uomini: esso è per tutti ciò che costituisce la vera
« dignità dell' uomo, e ciò che è l' oggetto proprio
« dell' approvazione morale (1). »

Ma il filosofo citato, il quale ha stabilito tanto bene la distinzione de' due principj razionali di azione, il dovere e l'utile, insegna eziandio, *che l'interesse bene inteso conduce un uomo rischiarato alla pratica di tutte le virtù.* Credo che questa dottrina è falsa e

(1) Terzo Saggio, p. III, cap. V.

perniciosa alla virtù; perciò vado ad esporla ed a combatterla.

« L'interesse bene inteso conduce un uomo rischia-
« rato alla pratica di tutte le virtù. Egli basta, per
« convincersene, di esaminare ciò che noi riguardiamo
« come l'interesse bene inteso delle persone che più
« amiamo, e la cui felicità ci è così cara come la no-
« stra. Quando i nostri giudizj si versano su di noi
« stessi, le nostre passioni ed i nostri appetiti possono
« falsificarsi; ma quando si tratta degli altri, questa
« prevenzione non è più da temere, e noi pronun-
« ciamo con imparzialità il nostro giudizio.

« Qual è dunque il bene preferibile ad ogni altro,
« che un uomo saggio desidererebbe ad un fratello,
« ad un figliuolo, ad un amico? Sarebbe forse una
« vita passata in seno a' piaceri sensuali ed a de' ban-
« chetti sontuosi? No sicuramente: ciò che noi desi-
« deriamo il più per un figliuolo che amiamo è, che
« egli divenga uomo virtuoso e rispettabile. Noi pos-
« siamo desiderargli un posto onorevole nella vita,
« ma solamente colla condizione che egli eseguirà con
« onore i doveri del posto, e che si farà un bel nome
« per de' servizj resi alla sua patria ed all'umanità:
« noi ameremmo mille volte meglio vederlo sostenere
« degnamente i travagli di Ercole, che snervarsi nei
« piaceri con Sardanapolo. Tale è il voto di ogni
« uomo sensato per le persone che egli ama come sè
« stesso: tale è dunque il bene che egli riguarda, in
« ultimo risultamento, come il più prezioso; e se egli
« ne giudica altrimenti per sè stesso, ciò avviene per-
« chè è traviato dalle passioni e da' desiderj del mo-
« mento.

Io non comprendo affatto qual forza possa avere un tale argomento per provare che il principio dell'utile,

o dell' interesse bene inteso può solo fare un uomo virtuoso. È incontrastabile che, in ultimo risultamento, la virtù produce la felicità dell'uomo virtuoso. Quindi un padre saggio, che ama il proprio figliuolo, dee desiderare e procurare che esso divenga virtuoso, poichè questo saggio padre conosce che la virtù mena alla felicità. Ma ciò non ha che fare colla quistione che ci occupa, cioè *se il principio solo della propria felicità sia sufficiente a farci praticar la virtù; e se un uomo, operando in vista della sua sola felicità, faccia delle opere veramente, e non già apparentemente, virtuose*. Reid sorte dunque fuori della quistione. Ogni mezzo è causa, ma non ogni causa è mezzo; poichè una causa, per esser mezzo, dee esser voluta dall' agente per ottenere un fine, e non mai per sè stessa. La virtù è causa della felicità, ma non ne è il mezzo, poichè se diviene mezzo cessa di essere virtù.

Reid continua così: « Vi ha presso gli uomini « adulti e sani di spirito un principio di azione, che « è stato in tutti i tempi chiamato *Ragione*, ed op- « posto a' principj animali, cioè alle *passioni*. Il fine « ultimo di questo principio è il più gran bene, o « l'interesse bene inteso: questo fine è molto differente « da quello de' principj animali, che aspirano ad un « oggetto particolare, prescindendo da tutti gli altri, « e senza considerare se la loro soddisfazione dee in « definitivo procurare più bene che male. L'interesse « bene inteso non può esser concepito senza l' inter- « vento della ragione: esso non può dunque essere un « oggetto di desiderio presso gli esseri che son privi « di questa facoltà. »

È falso che il fine ultimo della ragione è il più gran bene *nostro*, o l' interesse bene inteso. Reid ha con-

fessato che vi sono due principj razionali di azione, il *dovere* e l'*interesse bene inteso*, o, in una parola, l' *utile*. « Gli scopi (dice lo stesso Reid) di azione, « che la ragione sola può farci concepire, sono nel nu- « mero di due : *l'interesse bene inteso* ed il *dovere*. « Essi hanno fra di essi de' rapporti molto intimi, ci « prescrivono la stessa condotta, e ci prestano uno « scambievole soccorso. Sono eziandio stati confusi « sotto il solo titolo di *ragione*. Una condotta con- « forme a questi principj è stata sempre chiamata una « condotta *conforme alla ragione* (Saggio cit., c. 1). »

La ragione dunque è destinata non solamente a mostrarci il nostro utile, ma eziandio il nostro dovere. È questo un punto che Reid ha riconosciuto più volte. Egli continua così a provare che il principio dell'utile può produrre la virtù: « Tosto che noi abbiamo con- « cepito questo interesse, noi siamo portati dalla no- « stra costituzione a desiderarlo ed a seguirlo. Egli « riclama giustamente la preferenza su tutti gli og- « getti che possono entrare in concorrenza con lui. « Sacrificandogli ogni godimento che può compro- « metterlo, sottomettendoci a tutte le pene ed a tutte « le privazioni che esso c'impone, noi operiamo con- « formemente alla ragione; una simile condotta ot- « tiene l'approvazione del nostro cuore e quella del « genere umano: la condotta contraria è folle ed irra- « gionevole; ella produce la vergogna dell'agente, « ella eccita le sue afflizioni ed il disprezzo degli « spettatori. »

Prima di fare le mie osservazioni su questo ultimo luogo rapportato, io trascriverò un altro luogo antecedente dello stesso Filosofo: « Le passioni e gli ap- « petiti degli uomini li rendono sovente indocili alle « decisioni della loro ragione, ed insensibili a ciò che

« ella dichiara il più gran bene. Si può applicare, ad
« ogni deviazione volontaria dal nostro vero interesse,
« o dal nostro dovere, il verso di Giovenale: *Video*
« *meliora proboque, deteriora sequor.* Quando noi
« operiamo così, noi condanniamo noi stessi; noi sap-
« piamo che ci conduciamo come le bestie, laddove
« dovremmo condurci da uomini; noi siamo convinti
« che la ragione avrebbe dovuto reprimer la passione,
« e non cederle vilmente.

« Allora che le conseguenze della nostra condotta
« ricadono su la nostra testa, noi ce le imputiamo a
« noi stessi; noi ci rimproveriamo amaramente la no-
« stra follia, e sentiamo che ne avremmo della tri-
« stezza anche quando non ne saremmo risponsabili
« avanti Dio. Noi abbiamo peccato contro di noi, ed
« attirato su la nostra testa un castigo meritato; dal
« che possiamo concludere, *che se il principio del-*
« *l'interesse bene inteso non ci dà l'idea del bene e*
« *del male nella condotta, esso ci dà almeno quello*
« *di sapienza e di follìa.* Quando le passioni e gli
« appetiti rendono a questo principio l'obbedienza che
« gli devono, esso produce in noi una sorte di appro-
« vazione interiore, ed una sorte di disapprovazione
« e di rimorso quando esso cede alle passioni ed agli
« appetiti.

« Sotto questo doppio rapporto, il principio dell'in-
« teresse rassomiglia talmente al principio morale, o
« alla coscienza, colla quale, d'altronde, è sì gene-
« ralmente in armonia, che si confondono ordinaria-
« mente l'uno e l'altro sotto il solo e medesimo nome
« di *ragione*. Questa rassomiglianza ha condotto molti
« filosofi dell'antichità, ed alcuni de' tempi moderni, a
« risolvere la coscienza, o il sentimento del dovere,
« nell'interesse bene inteso. »

Io propongo a Reid questi casi: Un figliuolo, su la veduta di una ricca eredità che egli acquisterebbe per la morte di suo padre, si propone di avvelenare il padre; ma riflettendo su l'esecuzione del suo proponimento, vede che il suo misfatto sarà facilmente scoperto, e lo menerebbe all'infamia ed alla morte: egli, guidato dal suo *interesse bene inteso*, conosce esser più vantaggioso per lui il soffrire per qualche tempo la privazione dell'eredità, che l'andare incontro alla infamia ed alla morte, con procurare la morte del padre; egli perciò, pel principio dell'utile o dell'interesse bene inteso, si astiene dal commettere il parricidio: ciò supposto, io domando a Reid, se questo figliuolo esegue un atto di virtù verso il padre, o non è piuttosto un parricida, sebbene non abbia la sua mano commesso il parricidio? Io son sicuro, che il filosofo citato, riflettendo a questo caso, riguarderebbe con orrore ed indignazione questo perfido figliuolo; e che egli sarebbe costretto di confessare, che se il parricidio non è stato commesso dalla mano dell'iniquo figliuolo, lo è stato certamente dal cuore. La virtù risiede forse nelle opere esteriori, e non già nell'interno dell'anima? un uomo vorrebbe godere della moglie del suo amico: questa per compiacerlo domanda una grossa somma di danaro: egli bilancia fra il piacere ed il prezzo con cui dee comprarlo; e ritrovando, che il prezzo è maggiore del valore del piacere, in vista del suo interesse bene inteso, si risolve di non commettere l'adulterio desiderato: domando a Reid: Costui è esente forse dal delitto dell'adulterio? La risposta del nostro divin Salvatore decide la quistione conformemente alla vera filosofia: *Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso in cuor suo adulterio con essa.*

Un uomo vorrebbe vendicarsi del suo nemico uccidendolo; ma egli paragona il piacere della vendetta colle agitazioni, i timori, ed i pericoli a cui va incontro coll'uccidere il suo nemico; e così si astiene di sfogare il suo odio, e lo trattiene dentro il suo cuore: dirà forse Reid, che costui ha praticato l'atto virtuoso del perdono del proprio nemico? Non dirà egli piuttosto, se vorrà rispettare la virtù, ed avere in orrore il vizio, che un tal uomo è internamente vendicativo ed omicida?

Egli non basta non fare il peccato per motivo della confusione, e de' mali che arreca, ma bisogna detestarlo, perchè è opposto alla giustizia. Il timore della pena, qualunque questa sia, non cambia l'affetto al peccato; e colui che nol commette pel timore di esserne punito, ha l'affetto eziandio al peccato, ed è disposto a commetterlo se lo potesse fare impunemente; perchè non è l'odio del peccato, che l'impedisce di commetterlo, ma il solo timore de'castighi lo trattiene. Ciò ha fatto dire ad un antico e dotto Padre della Chiesa, *che colui il quale non evita di fare il male che pel timore del gastigo, è nemico della giustizia, che punisce il peccato; che egli distruggerebbe questa giustizia, se fosse possibile, acciò potesse peccare liberamente: che la volontà di peccare vive sempre nel fondo del suo cuore, quantunque se ne astenga al di fuori.*

« Inaniter putat victorem se esse peccati, qui poenae
« timore non peccat: quia etsi non impletur foris ne-
« gotium malae cupiditatis, ipsa tamen mala cupiditas
« intus est hostis . . . . Quantum in ipso est, mallet
« non esse justitiam peccata prohibentem atque pu-
« nientem. Et utique si mallet non esse justitiam quis
« dubitaverit, quod eam, si posset, auferret? Ac per

« hoc quomodo justus est, justitiae talis inimicus, ut
« eam, si potestas detur, praecipientem auferat, ne
« comminantem vel judicantem ferat? Inimicus ergo
« justitiae est qui poenae timore non peccat (1).

Egli non è un esser giusto, quando si praticano le opere esteriori della giustizia, per la gloria umana. Colui che non fa il male perchè teme l'infamia, non è virtuoso. Egli bisogna temere di essere infame all'occhio della propria coscienza, piuttosto che agli occhi degli altri; onde si dice bene in un sonetto, in cui si biasima il fatto di Lucrezia romana,

> Rendersi al fallo e poi morir non basta,
> Priar morir che peccare: Incauta e stolta!
> Ebbe in pregio il parer non l'esser casta.

§ 12. Ma seguiamo ad ascoltare Reid e ad esaminare il valore de' suoi ragionamenti.

« L'applicazione di questo principio (dell'interesse
« bene inteso) alla nostra condotta implica una co-
« noscenza estesa della vita, ed una valutazione esatta
« de' beni e de' mali di cui essa è seminata, sotto il
« triplice rapporto del loro valore intrinseco, della
« loro durata, e della loro possibilità.

« Colui è certamente savio, se pure un simile grado
« di sapienza è possibile, che in tutti i casi, o ancora
« solamente ne' casi importanti discerne il suo inte-
« resse bene inteso, *e non segue altra regola di con-*
« *dotta.*

« Se alcuno voglia rimettersi all' opinione unanime
« degli spiriti di tutti i secoli, il principio dell' inte-

(1) S. Agostino, ep. CXIV, ad Anastas.

« resse bene inteso conduce alla pratica di tutte le « virtù. Esso genera subito direttamente la prudenza, « la temperanza, ed il coraggio.

« Quando in seguito gli uomini si considerano come « creature socievoli, la cui felicità o infelicità è stret- « tamente legata con quella de' loro simili; quando « eglino osservano ritrovarsi nella loro costituzione « una folla di affezioni benefiche, il cui sviluppamento « è una delle principali sorgenti de' loro godimenti e « della loro felicità; questo principio li conduce an- « cora, sebbene meno direttamente, alla pratica della « giustizia, dell' umanità, e di tutte le virtù sociali.

« Egli è vero, che l' interesse bene inteso non può « generare da sè stesso alcuna affezione benefica; ma « se simili affezioni fanno parte della nostra natura, « e che una gran porzione della nostra felicità deriva « dalla loro diffusione, l' interesse bene inteso ci porta « a coltivarle con tanta maggior cura, che ogni affe- « zione benefica fa della felicità altrui la nostra pro- « pria felicità (1).

Tutti questi ragionamenti son viziosi; e contengono degli equivoci che conviene dileguare. Noi dobbiamo fare quelle azioni che la retta ragione ci mostra di essere utili, ma non dobbiamo farle perchè ci sono utili, ma perchè la nostra ragion pratica legislativa e morale ci comanda di farle. La ragione che ci mo- stra l' utile non è mica la ragion pratica e morale; ma è la ragion teoretica. Io vedo, per cagion di esem- pio, che il mangiare cibi sani è utile, perchè conserva nella sua robustezza il corpo, e ci toglie tanti dolori, a cui andremmo incontro coll'intemperanza; ma nella

(1) Saggio III, p. III, cap. III.

conoscienza di questo utile io non trovo ancora il dovere e l'obbligazione morale. La proposizione: *la temperanza è utile,* non è mica la stessa di quest'altra: *la temperanza è un dovere.* Ora se io sarò temperante solamente pel mio utile, io non saprei riguardare la mia condotta come virtuosa; ed io potrei riguardare la temperanza come una perizia di viver bene non già come una virtù morale. Reid stesso ci ha detto, in un luogo innanzi trascritto nel § 11, che se il principio dell'interesse bene inteso non ci dà l'idea del bene e del male nella condotta, esso ci dà almeno quella di sapienza e di follia. Io ricevo questa concessione del citato filosofo, e dico che l'uomo il quale usa la moderazione nell'uso del mangiare e del bere, opera da saggio, da accorto, da illuminato; ma che non esegue alcun atto di virtù morale.

Egli è certo, che l'uomo ha de' doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà di delitto e di peccato l'intemperanza di un uomo, che, per un piacere di gola, deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto e di peccato colui che uccidesse sè stesso? Chi mai non imputerà un delitto di accidia a quell'uomo che vive nell'ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà naturali? L'uomo ha dunque de' doveri verso di sè stesso, ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità cade sotto il comando della legge morale.

La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni e de' mali. Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il dovere per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblio porta

pregiudizio all' altrui felicità. Ciascun uomo è stato destinato dal Creatore per fare il bene di tutto il genere umano, per quanto gli è possibile, e per glorificare l' Autore infinito del suo essere. Affinchè egli potesse adempiere questo fine augusto è necessario che perfezioni le sue facoltà naturali. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all' abilità, ed alla fortuna; posto solamente, che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. Questa dottrina ha per maestro un grande moralista: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite,* dice il grande Apostolo delle genti. Il principio dell' utile è distinto da quello del dovere; e Reid stesso ne conviene: e come può esso produrre degli atti doverosi? La causa dee avere il potere di produrre l' effetto.

Il nostro interesse bene inteso, dice Reid, è legato alle relazioni che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di ufficj da cui refluisce a noi il bene che bramiamo. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini fa d'uopo per nostro interesse renderci amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del male: perdonandolo, voi gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi: così il vostro interesse vi detta *di non offendere alcuno, e di fare agli altri*

tutto il bene che potete, ed anche di perdonare i vostri nemici. Questo, in sostanza, è il ragionamento con cui Reid cerca di provare, che il principio dell'interesse bene inteso è sufficiente a farci praticare i doveri verso i nostri simili. Ma questo ragionamento è falso. Chi ama gli altri uomini come mezzi della propria felicità, non ama gli altri, ama sè stesso; e quindi se adempie le opere esteriori comandate verso gli altri, è reo di trasgredire il precetto di amare gli altri come sè stesso. Io ho mostrato nel § 10 la deformità di questa morale dell' interesse bene inteso: io vi rimando il lettore, e pongo Reid in contradizione con sè stesso trascrivendo il seguente luogo di questo filosofo. Dopo di avere il filosofo sunnomato cercato di stabilire nel Capitolo III, che abbiamo citato, « *che il* « *principio dell' interesse bene inteso conduce alla* « *pratica di tutte le virtù*, » egli imprende a provare nel Capitolo seguente *l' insufficienza di questo principio. Che! Il principio dell' interesse bene inteso conduce alla pratica di tutte le virtù,* non è una proposizione identica della seguente: *Il principio dell' interesse bene inteso è un principio sufficiente alla pratica di tutte le virtù?* E questa ultima proposizione non è forse evidentemente in contradizione colla seguente: *Il principio dell' interesse bene inteso è insufficiente alla pratica di tutte le virtù?*

Ma trascriviamo i ragionamenti di Reid:

« Dopo d'aver esposto la natura di questo principio « di azione (l' interesse bene inteso) io debbo, per ter- « minare, segnalare la sua *insufficienza,* allora che si « ammette, all' esempio di certi filosofi, che esso è il « solo principio regolatore delle azioni umane.

« Io dico che in questa supposizione, 1.° Esso non « sarebbe una regola di condotta sufficientemente

« chiara; 2.° che esso non innalzerebbe il carattere
« dell'uomo al grado di perfezione di cui è suscetti-
« bile; 3.° che esso non procurerebbe da sè solo tutta
« la felicità, che ci fa gustare, quando è associato ad
« un altro principio razionale, la sommissione disinte-
« ressata al dovere.

« 1.° Io penso sul bel principio che la più gran
« parte del genere umano non s'innalza giammai ad
« una conoscenza della vita umana così estesa, nè ad
« una valutazione de' beni e de' mali da' quali è se-
« minata, tanto esatta quanto lo domanderebbe l'ap-
« plicazione del principio dell' interesse bene inteso....
« L'ignoranza degli uomini concorre colle loro pas-
« sioni per traviare il loro giudizio su questo punto
« capitale. Ciascuno, ne' suoi momenti di tranquillità,
« desidererebbe conoscere qual è il suo interesse bene
« inteso, a fine di operare in conseguenza dello stesso;
« ma la difficoltà di scoprirlo con chiarezza a traverso
« della diversità delle opinioni, e l'importunità de'
« desiderj presenti, fa che il più sovente noi rinun-
« ciamo a questa ricerca, e che cediamo all'inclina-
« zione del momento.

« L'uomo ha dunque bisogno di esser condotto a
« ciò che egli dee fare da una face più luminosa del
« barlume luminoso dell'interesse bene inteso. Egli
« vi ha luogo di credere, che il sentimento del do-
« vere eserciti in molti casi una più potente influenza
« della veduta di un interesse lontano; non si può
« dubitare almeno che la coscienza di averlo violato
« non sia qualche cosa più penosa della semplice af-
« flizione di avere ignorato il suo interesse.

« 2.° Se il proseguimento costante del nostro inte-
« resse bene inteso produce in un uomo illuminato
« una sorte di moralità, che merita qualche grado di

« approvazione, ella è incapace di produrre quelle
« virtù sublimi, che eccitano al più alto grado la no-
« stra stima e la nostra ammirazione.

« Noi diamo il titolo di Saggio a quell'istesso la
« cui sapienza non ha per iscopo che il suo interesse:
« e certamente se egli segue inevitabilmente questo
« fine a traverso gli ostacoli e le tentazioni che in-
« contra sul suo cammino, egli è molto superiore al-
« l'uomo che, proponendosi lo stesso scopo, se ne la-
« scia continuamente distogliere da' suoi appetiti e
« dalle sue passioni, e si prepara scientemente a cia-
« scun passo de' soggetti di vivo pentimento.

« Con tutto ciò, intanto questo Saggio, i cui pen-
« sieri e le cui cure non hanno che sè stesso per og-
« getto, che non va eziandio alle affezioni sociali che
« nella veduta della felicità, che esse le danno, questo
« Saggio per lo appunto non è l'uomo che noi ammi-
« riamo e che amiamo. Come un abile mercante egli
« porta la sua mercanzia al mercato il più frequen-
« tato, e non lascia sfuggire alcuna occasione di ven-
« derla al prezzo il più elevato. Egli opera bene e
« saggiamente; ma lo fa per sè stesso: noi non gli
« dobbiamo niente per una simile condotta. Il suo
« proprio bene è il fine ultimo del bene che egli fa
« agli altri: egli non ha dunque alcun titolo alla loro
« riconoscenza ed alla loro affezione. Se ciò che egli
« fa è virtù, essa non è virtù della spezie la più no-
« bile; ella è una virtù bassa e mercantile; ella non
« saprebbe nè elevar lo spirito di colui che la possiede,
« nè conciliargli la stima e l'amore de' suoi simili. A
« qual cosa si legano naturalmente il nostro amore e
« la nostra stima? A colui il cui cuore più elevato
« si apre a più nobili simpatie; a colui che sposa la
« virtù non per la dote, che ella gli porta, ma pel suo

« merito; a colui, la cui benevolenza non è egoismo,
« ma disinteresse e generosità; a colui che, obbligando
« sè stesso, prende a cuore il bene generale, non come
« un mezzo, ma come uno scopo: a colui finalmente
« che ha orróre di una bassezza, allora eziandio che
« essa gli è di profitto, e che ama la giustizia anche
« allora che essa ferisce i suoi interessi.

« Tale è a' nostri occhi l' uomo perfetto, l' uomo
« appresso di cui quegli che non ha altro scopo che il
« suo proprio interesse ci sembra un essere di una
« specie inferiore e disprezzabile. La bontà disinte-
« ressata e la giustizia sono gli attributi gloriosi della
« natura divina: senza questi attributi, Dio potrebbe
« essere un oggetto di timore o di speranza, ma non
« di adorazione. La gloria dell' uomo è di offrire una
« riflessione di questa divina immagine.

« *Adorar Dio ed essere utile a' suoi simili, senza*
« *giammai tener conto del suo proprio interesse, è*
« *un grado di virtù che sorpassa tutte le forze della*
« *natura umana; ma servir Dio e gli uomini nella*
« *sola veduta del suo interesse, è il calcolo di uno*
« *schiavo, e non già il libero sagrifizio che richie-*
« *dono da noi la religione e la virtù* (1).

§ 13. La confusione de' due principj razionali di azione, la felicità ed il dovere, e l' ignoranza de' loro scambievoli rapporti è stata una feconda sorgente di errori negli antichi filosofi. Tanto gli Epicurei che gli Stoici non conoscevano che un solo principio razionale di azione, la felicità. Ma i primi la riponevano nella privazione del dolore, quale che siasi, e nel possesso del piacere; laddove i secondi la mettevano nella sola virtù. Ora se la felicità consiste nella virtù se-

(1) Saggio cit., c. IV.

gue, che i dolori più acerbi, le afflizioni le più profonde non potevano in conto alcuno alterare la felicità del saggio che possedeva la virtù. Il saggio degli Stoici doveva esser libero da passioni, dal timore, e dalla tristezza, dal dolore, e dalla gioja. Egli non doveva affliggersi della perdita della sua moglie, de' suoi figliuoli, de' suoi amici, nè di alcuna sventura particolare che potesse accadere sì a lui, che agli altri quali che sieno, nè anche di alcuna calamità pubblica, ancorchè questa fosse la ruina della propria patria. Ora tali sentimenti non sono conciliabili colla benevolenza che noi dobbiamo a' nostri simili, e coll' amore della nostra patria. Lo stoico, coerente nella condotta a questi principj, non doveva avere per le disgrazie altrui quella caritatevole commiserazione, di cui la nostra natura morale ci fa una legge. Egli doveva sommergere ogni sentimento di affezione naturale. In effetto, se il dolore non è un male, e non rende l'uomo infelice, perchè avrei io il dovere di satollare i famelici, di vestire i nudi, di consolare gli afflitti? Se il dolore non è un male, perchè mi sarebbe vietato di cagionarlo a' miei simili? Tali in fatti erano i sentimenti degli Stoici. Questa dottrina apprendeva a' Re di riguardare i mali del loro Popolo, e l' eccidio dei loro Soldati come cose indifferenti. Da questa dottrina segue generalmente, che un uomo non può fare nè bene, nè male ad un altro, e che noi abbiamo torto di dire, parlando delle cose, che l' una ci nuoce, e che l' altra ci giova: così in effetto pensavano gli Stoici: La gran massima di Epitteto era: *che un uomo non può nuocere ad un altro, ma che ciascuno si fa del male o del bene per le sue proprie azioni*. Ma questa massima per lo appunto distrugge il fondamento di tutti i nostri doveri verso degli altri.

Io so bene, che gli Stoici poggiavano su di un altro fondamento i nostri doveri verso degli altri. L'imperatore Marco Antonino dice, che ogni uomo, il quale fa una ingiustizia, è empio perchè la natura universale avendo fatto gli animali razionali gli uni per gli altri, affinchè eglino si dieno de' soccorsi scambievoli, colui che viola questa legge commette una empietà verso la Divinità la più antica e la più rispettabile. Colui che mentisce volontariamente è empio, perchè egli fa una ingiustizia ingannando. Colui che mentisce involontariamente è ancora un empio, perchè egli rompe l' armonia della natura universale, e si sottrae alla legge del mondo, combattendo contro la natura dell' universo; perchè egli combatte contro di essa andando contro i suoi ordini, cioè contro le sue verità fondamentali. Colui che riguarda il piacere come un bene, ed il dolore come un male è ancora un empio; perchè è impossibile che egli non accusi la natura di aver fatto una divisione ingiusta di queste cose fra i buoni ed i malvagi; poichè vedesi ordinariamente essere i malvagi ne' piaceri, e possedere tutti i beni che loro gli procurano, nell'atto che i buoni son oppressi di pene e di dolori. Ogni uomo, che non riguarda con occhi indifferenti il dolore ed il piacere, la morte e la vita, la gloria e l'ignominia, cose indifferenti agli occhi della Natura universale, è manifestamente empio.

Sostituendo nel ragionamento di questo Imperator filosofo alla Natura universale Iddio Creatore del Cielo e della Terra, io vedo bene che i doveri verso i nostri simili poggiano su la volontà divina; ed in ciò ravviso la dottrina Cristiana uniforme alla sana filosofia; ma io non vedo mica, come gli uomini sieno destinati a soccorrersi scambievolmente: il soccorso è un nome vano se non toglie o non allevia de' dolori, e non reca de' piaceri.

Epicuro insegnava, che l'uomo doveva far tutto per sè stesso, essendo la propria felicità il suo ultimo fine; che la felicità consisteva ad aver lo spirito tranquillo ed esente da tristezza, ed il corpo sano ed esente da pena. In conseguenza una delle sue massime era, che le cure e gli affari sono incompatibili colla felicità; e che perciò l'uomo saggio non dee esporsi ad alcun pericolo, nè pel bene pubblico o per rendere servizio alla sua patria, nè per i suoi parenti ed amici: egli perciò distruggeva una parte de' doveri di un padre di famiglia, di un cittadino, e di un amico. Epicuro distoglie l'uomo saggio dal matrimonio, pel timore degli imbarazzi di questo stato, e per l'amore del riposo e della tranquillità; perchè quando uno è Padre non può impedirsi di essere inquieto della sorte de' suoi figliuoli, di temere per essi la malattia, e le altre miserie dell'umanità. Per la stessa ragione egli proibisce alle persone prudenti, di mescolarsi negli affari pubblici, e di occupar delle cariche. Il suo esempio fu conforme alla sua dottrina: egli menò una vita privata e ritirata.

È incontrastabile che queste massime di Epicuro sono conformi all'interesse bene inteso: intanto esse sono contrarie ad una gran parte de' nostri doveri sociali.

L'ingiustizia, secondo Epicuro, non è un male in sè; ma per cagione del timore che la segue: si teme di essere scoperto, praticandola, da coloro che sono incaricati di punire le azioni riputate ingiuste: ecco ciò che fa il male. L'uomo che pecca in segreto, cioè che viola in segreto le leggi civili, non dee immaginarsi di poter tenere la sua azione segreta, anche quando egli avesse fatto la stessa cosa senza essere scoperto, perchè fintanto che egli vivrà, non sarà cer-

tamente sicuro di sfuggire agli occhi penetranti de' magistrati. È questa nelle sua propria natura la morale dell'interesse bene inteso: essa non può certamente fare amar la giustizia, ma solamente può far temer la pena che segue violandola.

Mi piace di riportar qui su questa morale Epicurea un bel pezzo del moralista Pietro Tamburini: « Noi « prendiamo per mano l'uomo Epicureo in sè stesso, « e supponiamo che si guidi unicamente dalle teorie « dell'utile, e del piacere, indipendentemente da qua- « lunque altra personale affezione; ed in questa pre- « cisione diciamo, essere questo uomo, anche sotto la « forza de' patti, delle convenzioni e delle leggi, un « uomo pericoloso, sempre sul pendio di nuocere, un « uomo finto, un virtuoso da scena, un eroe da teatro. « L'uomo di Epicuro, nella union co'suoi simili sotto « i patti e le leggi degli uomini, si debbe riguardare « come in uno stato di violenza e di forza. Se l'uomo « di Epicuro fosse isolato, egli non avrebbe che a se- « guire gli oggetti che gli producono il sentimento « del piacere, il comodo della vita, e la pace interna « dell'animo, ciò che tende a conservare la sanità del « corpo, e la quiete dello spirito, e fuggire attenta- « mente ciò che nuoce alla macchina, o ciò che può « turbare lo spirito. Quindi suggerisce sopra tutto di « armarsi contro il terrore de' mali, e massimamente « contro il timor della morte, veleno precipuo del più « puro piacere. Ei vuole che l'uomo non abbia paura « della morte, giacchè, essendo questa una estinzion di « cognizione e di senso, non ci appartiene niente, e « mentre noi esistiamo ella non è, e quando ella ar- « riva noi abbiamo finito di essere, e quindi non debbe « affliggere nè i vivi che non la provano, nè i morti « che non la sentono. Quindi, sbandita ogni appren-

« sione di essa, insegna a godere del piacere dolce ed
« amabile della vita. L'uomo Epicureo, considerato
« isolato, non avrebbe altra cura che di accrescere i
« mezzi di goder del piacere, o diminuire i desiderj,
« per non turbar la quiete dell'animo.
« Ma l'uomo Epicureo, considerato nell'union co'
« suoi simili, si ritrova in necessità di combinare l'u-
« tile proprio coll'utile altrui. Trova il suo interesse
« spesso in conflitto coll'interesse de' suoi simili; trova
« un contrasto a'suoi desiderj, ed a'suoi piaceri ne'
« desiderj degli altri; egli si trova obbligato a far
« servire d'istrumenti al suo interesse gli stessi suoi
« rivali, e competitori nell'interesse; e trovandosi
« dall'altra parte sotto le leggi ed i patti degli uo-
« mini, che non può violar senza danno, si trova nella
« necessità di usare del calcolo, dell'esame, del con-
« fronto per far servire i suoi simili a sè medesimo, e
« quindi ricorre all'arte per levare gli ostacoli al suo
« piacere, e per procacciarsi i mezzi di conseguirlo.
« L'epicureo isolato, se mai per avventura s'incon-
« trasse in chi volesse impedire l'oggetto dell'utile o
« del piacere, userebbe della forza per prevalere. Ma
« l'epicureo nella union co' suoi simili sotto le leggi
« è sotto una forza che prevale. Quindi convien che
« ricorra all'astuzia per tentar di eludere con essa la
« forza, che non può vincere. . . Egli, condotto da'
« suoi principj a riferir tutto a sè stesso, a tutto sa-
« crificare all'utile proprio, non potendo ciò ottener
« colla forza, per essere sotto le leggi, e sotto un po-
« ter superiore, riduce a sistema l'astuzia per otte-
« nere ciò che altrimenti non può. Da qui nascono
« gli officj che presta a'suoi simili, e da quel fonte
« solo derivano tutte le più belle virtù. Questo uomo
« riguarda l'astuzia come un'arte necessaria a decli-

« nare i pericoli, a rimuovere gl'impedimenti, ad av-
« vicinarsi i suoi simili, da' quali spera piacere e van-
« taggio, ed a quest' arte dà il nome di consiglio e
« di sapienza; ed egli la modifica in mille maniere,
« ed or la chiama giustizia, ora beneficenza, ora uma-
« nità, ora generosità, ora valore. Ma che importa,
« voi dite, purchè l'uomo epicureo eserciti tutte que-
« ste virtù, che sono quegli officj socievoli, che legano
« la società, e conservano il buon ordine? Importa,
« rispondo io, importa moltissimo che queste virtù
« sieno vere virtù, non virtù apparenti, non virtù da
« teatro e da scena. Importa moltissimo, che l' amico
« abbia nel cuore un sentimento di tenerezza per me,
« e non sia come un comico che rappresenti un Me-
« gacle in teatro. Se le virtù non hanno una radice
« nel cuore, esse non sono che una maschera delle
« virtù, e l'uomo epicureo non ha bisogno di questa
« radice. Basta per lui la esteriore corteccia degli of-
« ficj socievoli; basta per lui l'impostura, la lusin-
« ghiera vernice della beneficenza e della umanità,
« senza che il cuore vi unisca l'interiori suoi senti-
« menti. Tutta la sapienza dell' epicureo consisterà in
« un simulato commercio di offizj verso i suoi simili,
« che può comporsi col cuore più perfido; e colui
« sarà più sapiente, che coll'arte, e coll'astuzia saprà
« ingannare i suoi simili, per conseguire il suo fine.
« Sono parole vote di senso, gratitudine, beneficenza,
« fedeltà, amicizia, se non giovano all' interesse del-
« l'uomo, e si prendono ad imprestito vocaboli che
« non appartengono a questa morale. Quindi non è
« meraviglia, che, diffusa tra noi la morale dell' utile,
« e del piacere, ormai non si veda, se non se la ma-
« schera delle virtù socievoli, ed il commercio de're-
« ciproci officj si riduca ad un commercio di adula-

« zione, di frodi, d' inganni, e si tratti da mentecatto
« e da folle chi non sa coll' arte arricchire anche a
« spese de' suoi simili o dello stato. Questi sono i
« prodotti della molla dell' interesse, costituita per
« unica base delle affezioni, ed azioni dell' uomo (1).

Queste riflessioni sono esatte, e conformi a quelle da me fatte antecedentemente su questo stesso oggetto. Io ho mostrato di più una verità molto importante, ed è che nella conoscenza dell' utile non si contiene il dovere, o l'obbligazione morale di fare le azioni utili.

L' obbligazione attiva, dicono con Wolfio gli avversarj, *consiste nella connessione de' motivi coll' azione: L' obbligazione passiva consiste nella morale necessità di operare in tal modo per essere felice.* I motivi che muovono la volontà sono l' allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere: vi ha dunque una connessione fra il nostro *ben essere* e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l' effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante, e ci menano al dolore: sono dunque le cause della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni consiste, secondo Wolfio, l' *obbligazione attiva*. Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di operar bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l' Autore

(1) Lezioni di Filosofia morale, Lez. VII, Vol. III.

citato, l'*obbligazione passiva*. Dire, per cagion di esempio, che noi siam obbligati a frenar gl' impeti della vendetta è lo stesso che dire esservi fra il seguire questi impeti ed il nostro *mal essere* una connessione necessaria; ed il dire, che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire, esservi fra questo perdonò ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di operare in questo modo e non altrimenti; ed in questa necessità morale di operare in questo modo per esser felice consiste l'*obbligazione morale passiva*. Dire, che siam obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire, essere il perdono del nemico un mezzo necessario pel nostro *benessere*: è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro dovere. Tale è, secondo la morale dell' interesse personale, la genesi dell' *obbligazione morale del dovere*; e perciò della *legge morale*. È falso dunque, così si conclude contro di me, che il dovere e la moralità non può sortire dall' utile o dall' interesse bene inteso.

Ma questo ragionamento nulla prova. Il dire: *il perdonare il nemico è un atto utile a chi lo fa,* non è mica una proposizione identica della seguente: *il perdonare il nemico è un dovere*: la nozione di dovere non è la stessa della nozione di *utile*. La ragione che ci mostra l' utile non è la stessa di quella che ci comanda di farlo. La nozione dell' utile è una nozione oggettiva; quella del dovere è una nozione soggettiva. Il desiderio di esser felice è un principio indeliberato di azione: esso non può essere riguardato come l' espressione di una legge, o di una regola obbligatoria. La ragione che c' indica solamente i mezzi di esser felici non contiene ancora il precetto di se-

guirla. Vi si richiede un altro principio di azione, che ci comanda di porre in opera i mezzi per esser felici. Non può dunque giammai identificarsi il principio dell'utile con quello del dovere; e tutti gli sforzi per identificarli son vani.

§ 14. Il sig. Tamburini, il quale ha fatto tante sode osservazioni contro la morale dell'interesse personale, ha poi nella seguente Lezione avanzato delle proposizioni, che non possono conciliarsi coll'esistenza di un amore disinteressato nell'uomo. Egli scrive: « Adotteremo di buon grado la definizione, che in ge« nerale dà Epicuro della felicità, cui l'uomo tende « continuamente, e la faremo con esso consistere « nell'interna pace, nel pieno contento, nel piacer « permanente dell'anima umana, e riguarderemo que« sto stato *come il sommo bene, e l'ultimo fine del« l'uomo*.

Questa ultima proposizione è falsa, ed in contradizione con tutte le dottrine, che il sig. Tamburini ha costantemente insegnate. Se il sommo bene consiste in uno stato interno dell'anima umana, il sommo bene si dee riporre in una creatura; dottrina che il sig. Tamburini ha sempre rigettato con orrore, insegnando: Che il sommo bene è Dio, e non già alcuna creatura. Se l'ultimo fine dell'uomo è uno stato interno dell'anima propria, l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso; se l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso, l'uomo non può amare altra cosa che sè stesso, e tutti i belli argomenti del sig. Tamburini contro la morale dell'utile rimangono di niun valore.

Lo stesso filosofo passa a disamina l'opinione dell'Autor del Sistema della Natura, il quale vuole che la ricompensa sia compagna indivisibile della virtù, e che essa consiste nell'interiore soddisfazione, che l'a-

nimo prova nell'esercitarla, e dice che l' uomo virtuoso è felice in sè stesso non per la sterile idea della virtù, ma pel piacere che ei sente nella testimonianza interiore, che la sua coscienza gli rende di non aver deviato da' suoi doveri; testimonianza che raddolcisce ogni sua pena, e che lo rende contento di sè senza un minimo pensiero che turbi la sua gioja interna, pura e serena. Il sig. Tamburini fa su di questa dottrina le seguenti riflessioni: « Sono pieni i libri degli stoici « di queste massime splendide e grandiose. Basta « leggere gli opuscoli di Plutarco, le Epistole di Se- « neca, le Riflessioni di Marco Aurelio, l'Enchiridio di « Epitteto per vedere l'enfatica maniera, con cui que- « sti parlano della virtù e della ricompensa che l'ac- « compagna. Non mi stupisco che questi scrittori, « pieni di una filosofia fondata sull'orgoglio del cuore « umano, usino delle pompose espressioni, che possono « adescare i men cauti ad amare le loro belle teorie. « Ma mi reca ben maraviglia, che un Autore dispe- « ratamente attaccato alle massime di Epicuro ricorra « alle astrazioni della stoica vanità per mascherar la « deformità della moral del piacere, senza avvedersi « che ei cade in una stravagante contraddizione. » Questa osservazione del sig. Tamburini è giusta: egli soggiunge nondimeno: « ma ciò poco importa per noi. « Basta per noi di dissipare l' illusione degli stoici « sulla ricompensa della virtù. La virtù è bella, ed « amabile. Ma ben presto cesserebbe di comparir così « bella se comparisse disgiunta da ogni speranza di « ricompensa. Le attrattive della virtù avrebbero poca « energia sul cuor dell' uomo, se la virtù non presen- « tasse all'uomo un premio che essa si merita. Una « virtù sterile ed infeconda si loderebbe come si loda « una bella pittura, la simmetria di una fabbrica, che

« non c' interessa. La idea dell' ordine piace all' es-
« sere ragionevole, che è fatto per l' ordine; e la
« virtù altra cosa non è, che l' ordine degli affetti e
« delle azioni umane. Ma l' ordine piace e diletta,
« perchè questa è la via, ed è l' unica via che ci
« porta al ben essere ed alla perfezione. L' uomo si
« compiace di esercitar la virtù, *perchè così essendo*
« *nella via dell' ordine è sulla strada che lo con-*
« *duce alla felicità. La interior soddisfazione, che*
« *ei prova nel coltivar la virtù, proviene dalla spe-*
« *ranza di un bene che egli aspetta dal coltivarla.*
« L' agricoltore, sparsa di sudori la fronte, torna giu-
« livo a casa la sera dopo le diurne fatiche impiegate
« nella coltura del campo, e si rallegra e compiace di
« aver soddisfatto ad un dovere del suo stato.

« Ma questa sua interiore contentezza ha di pro-
« spetto i copiosi manipoli che ei spera di raccogliere
« nella stagione della messe. Togliete a lui siffatta
« speranza, lo vedrete ben presto non sol senza ener-
« gia e senza letizia, ma col capo chino lo sentirete
« a lagnarsi della sua vita stentata, e della sua sorte
« infelice. Convien disingannarsi. Una virtù disgra-
« ziata, una virtù sterile ed infruttuosa riscuoterà
« lode ed ammirazione, ma non saprà interessare il
« cuore dell' uomo. *Se l' uomo è contento nell' eser-*
« *cizio della virtù, ciò segue perchè l' uomo consi-*
« *dera nell' interiore soddisfazione che prova per*
« *essa una caparra della ricompensa che aspetta.*

« Non conviene separare nell' uomo le affezioni che
« la natura congiunse. *Essa impresse nell' uomo una*
« *idea dell' ordine, ed un' affezione per esso.* Onde
« veggiamo per esperienza, che per quanto il cuor
« dell' uomo col disordine si depravi e si guasti, gli
« uomini più scellerati rendon giustizia alle più belle

« virtù; e se non giungono ad amarle in sè stessi per
« un forte interesse che li distoglie dalle medesime si
« sentono sforzati a lodarle negli altri. *Questa im-*
« *pressione, chiamatela come vi piace, o sentimento*
« *morale ingenito all' uomo, od una conseguenza*
« *delle relazioni essenziali allo stato dell' uomo:*
« *questa è quella che all' uomo fa piacer la virtù.*
« Ma da questa affezion naturale per la virtù non si
« debbe disgiungere l' amore che la natura impresse
« pel suo interesse. *Questo, come si è detto più volte,*
« *è il mobile del cuore umano, inseparabile dalla*
« *sua natura. Questo amore si mischia in tutte le*
« *affezioni ed azioni dell'uomo, e quindi non può*
« *separarsi neppur nell' amor della virtù*: il sepa-
« rarlo è un' astrazione metafisica, che non sarà mai
« reale nella natura dell' uomo. *Egli amerà la virtù,*
« *perchè in essa risguarda il mezzo di conseguire il*
« *suo utile.* Separate questa speranza, vi rimarrà al
« più un' ammirazione nell' intelletto; *ma il cuore*
« *sarà di ghiaccio, poichè il cuor dell' uomo non si*
« *muove se non colla speranza dell' utile. Onde se*
« *l' uom si consola nel coltivar la virtù, a ciò lo*
« *muove la idea di un premio e di una felicità,*
« *che per essa si aspetta.* Lasciamo dunque allo
« stoico le vane sue astrazioni, che non saranno mai
« reali nell' uomo reale, e conchiudiamo *che la virtù*
« *è un mezzo che guida alla felicità, ma non la fe-*
« *licità stessa;* che perciò, siccome Epicuro ha colpito
« nel segno col definire la felicità, ed ha sbagliato
» nell' assegnare le cause produttrici della medesima,
« così gli stoici hanno deviato dal vero nella defini-
« zione del fine riponendolo nella virtù per sè stessa,
« ma l' hanno giustamente assegnata per guida al
« conseguimento del fine.

Io fui sorpreso, leggendo questo luogo che ho trascritto. delle evidenti contradizioni in cui cade questo valente scrittore; e molto più ne sono rimasto sorpreso considerando, che essendo lo scrittore citato un valente teologo, egli avrebbe dovuto dalla famosa controversia su l'amore disinteressato di Dio, che ebbe luogo fra due rispettabili prelati della Francia, monsignor Fenelon e monsignor Bossuet, ricavare i lumi necessarj per la presente quistione.

Io ho segnato nel luogo trascritto i passi che meritano di esser considerati per conoscere le contradizioni che io imputo all' illustre scrittore.

Egli conviene: 1.° Che vi sono nel cuore dell' uomo delle affezioni indeliberate che sono disinteressate; 2.° egli conviene che una morale fondata su l'utile, o su l'interesse bene inteso è una morale deforme, e distruttrice di qualunque vera virtù. Ora nel luogo trascritto vi sono de' passi che contradicono visibilmente queste importanti verità. Di più, nello stesso luogo si vede che l'Autore riconosce in una parte il dovere come un principio di azione nell' uomo, mentre poi asserisce che non vi è nell' uomo se non che un solo principio di azione, il quale è l'utile o la propria felicità.

L' uomo si compiace di esercitar la virtù, perchè così essendo nella via dell' ordine è sulla strada che lo conduce alla felicità. La interior soddisfazione che ei prova nel coltivar la virtù proviene dalla speranza di un bene che egli aspetta dal coltivarla. Questa proposizione suppone che non sono possibili le affezioni disinteressate; e che non è possibile altra morale che quella dell'interesse. Se la virtù non piace, e non si ama se non per la ricompensa che si attende dal seguirla, non vi possono essere atti

virtuosi disinteressati; ma tutti questi atti procedono dal solo amor di sè stesso. I filosofi che negano l' esistenza delle affezioni disinteressate non insegnano una dottrina diversa da questa. Eglino pretendono che la virtù o il dovere non è che un mezzo per l'utile nostro; e che noi dobbiamo amare gli altri, perchè ciò è un mezzo per esser felici. Se tutto ciò che l' uomo ama lo ama per la propria felicità, egli non è capace di altro amore tanto indeliberato che deliberato, che dell' amor di sè stesso. Ora il dire, che l' uomo non è capace di altro amore, che dell' amor di sè, è un negare l' esistenza delle affezioni disinteressate, cioè l' esistenza di un amore che ha per termine ultimo altri esseri intelligenti, distinti di sè stesso; ed il dire che il dovere non è che un mezzo di esser felice è lo stesso che dire, che tutti i nostri doveri consistono nell'amore illuminato di noi stessi; è lo stesso che ammettere la morale dell' interesse bene inteso.

Nè questa morale cambia di natura, se alle pene temporali di questa vita ed a' premj passeggieri si sostituisce la pena ed il premio nell'altra vita, se questo si distingua da Dio per sè stesso. S. Agostino, come abbiamo veduto, dice che colui il quale teme di peccare pel timore dell'inferno, non teme il peccato, ma teme il fuoco; e l'Autore che io qui critico non pensa altrimenti.

L'uomo amerà la virtù perchè in essa risguarda il mezzo di conseguire il suo utile. Il cuore dell'uomo non si muove se non colla speranza dell' utile. Tutti i filosofi che negano l'esistenza delle affezioni disinteressate dell'amor puro degli altri; e che non ammettono altra morale che quella dell' interesse personale, sono perfettamente contenti di quanto qui concede loro il signor Tamburini. Egli ha dunque decla-

mato invano contro cotesti filosofi, come sono l'Autore della Morale universale, e tutti gli Epicurei. *La natura*, dice il signor Tamburini, *impresse nell' uomo un' idea dell'ordine, ed un' affezione per esso. Questa è quella che all' uomo fa piacer la virtù.* Se l'uomo ha un' affezione per la virtù, e perciò pel dovere, il dovere è dunque un principio motore, o, come dice Reid, un principio di azione nell' uomo. *Ma da questa affezion naturale per la virtù*, soggiunge il signor Tamburini, *non si debbe disgiungere l'amore che la natura impresse pel suo interesse.* Io ne convengo: ma qual è mai l' illazione legittima che scende da questa dottrina? Ella è, che bisogna ammettere nell'uomo due principj di azione distinti l'uno dall'altro, cioè il dovere ed il proprio interesse. Intanto il signor Tamburini conclude altrimenti, cioè, *che il mobile del cuore umano inseparabile dalla sua natura è l' interesse.* Ma se la cosa è così non vi ha nell' uomo alcuna affezione per la virtù, contro la stessa confessione dell'Autore. La contradizione è qui visibile e sorprendente.

Se la virtù è amabile per sè stessa indipendentemente dal premio che la segue, la coscienza di averla praticata dee essere un piacere puro, distinto dal piacere preveduto dal premio, ed indipendente da questo. Se l'Autore del Sistema della Natura cade in una contradizione manifesta ponendo insieme che l' uomo non opera che pel suo utile, e che egli, anche nel caso in cui la virtù non gli è utile, sperimenta un piacere puro nella coscienza di averla praticata; il signor Tamburini, che rileva giustamente questa contradizione, non lascia di cadere in un'altra, ponendo, che la pratica della virtù non piace che per la speranza del premio che ne risulta, e riguardando insieme come ne-

mica della vera virtù la morale dell'interesse personale. *Non è maraviglia,* egli dice, *che diffusa fra noi la morale dell'utile e del piacere, ormai non si veda se non se la maschera delle virtù sociali, ed il commercio dei reciproci officj si riduca ad un commercio di adulazione, di frodi, d'inganni, e si tratti da mentecatto e da folle chi non sa coll'arte arricchire anche a spese de' suoi simili o dello stato. Questi sono i prodotti della molla dell'interesse costituita per unica base delle affezioni ed azioni dell'uomo.* La contradizione in cui cade questo per altro illustre scrittore non può essere più evidente.

La causa di questa contradizione consiste nel non essersi dall'Autore citato determinato con chiarezza e con precisione lo stato della quistione. Nel primo Volume di questa mia opera io ho trattato ampiamente dell'esistenza delle affezioni disinteressate, ed io ho proposto la quistione così: *L'oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini: *Il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? Questo fine ultimo può essere un certo stato dell'anima degli altri uomini? Questo stato dell'anima degli altri uomini può esser tale che non abbia alcuna relazione a noi?*

Ho provato, che vi sono in noi delle affezioni e dei voleri, i quali hanno per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri, senza alcuna relazione a noi. Io ho mostrato essere un errore il confondere le sequele delle azioni co' fini ultimi per i quali le azioni si fanno; e che molte volte le sequele di un' azione non sono da noi nè volute nè desiderate. Ho mostrato ugualmente, che non bisogna confondere il desiderio coll' oggetto desiderato. Il piacere proprio, ho ivi osservato, entra

in ciascun desiderio come parte costitutiva dello stesso; ma questo piacere non si dee confondere coll' oggetto desiderato. La benevolenza, per lo appunto, consiste nel desiderio del bene altrui; ed in questa affezione la percezione del bene altrui è una percezione piacevole: ma la benevolenza tende al bene altrui come fine ultimo, non già al bene proprio. Essa ha per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri, senza relazione a noi; non già un cambiamento nell' anima propria. Tutto è sviluppato chiaramente nel § 42 e 43 del detto primo Volume. Con queste distinzioni si possono evitare gl' imbarazzi e le contradizioni, in cui si suole cadere in questa materia. Io aggiungo qui alcune altre osservazioni, le quali giovano pure a togliere gli equivoci in questa importante materia. In primo luogo si osservi, *che sebbene ogni mezzo sia causa, non ogni causa è mezzo.* Affinchè una causa sia mezzo è necessario che essa sia non solamente un atto libero o il prodotto di un atto libero; ma eziandio che sia questo atto libero voluto per ottenere un dato fine. Un uomo si ubbriaca: la sua ubbriachezza gli produce un male nella salute. Questa ubbriachezza è la *causa* di questo male; ma non il *mezzo;* poichè colui che si è ubbriacato non ha fatto ciò per avere il male che gli è accaduto. Un uomo usa di un medicamento per ottenere la sanità: questo medicamento lo sana; questo medicamento preso, è non solamente la causa della sanità, ma eziandio il mezzo di cui l' ammalato si è servito per ottenerla.

In secondo luogo osservo, che sebbene l' effetto sia una sequela necessaria della causa, e perciò inseparabile della causa, la causa può essere il fine ultimo dell'azione, e non già il *mezzo* per ottenere l'effetto, che

dalla causa segue necessariamente. Questa verità segue dalle verità antecedenti.

Posto tutto ciò, rispondo all'ultima obbiezione del signor Tamburini. *L'amore*, egli dice, *che la natura impresse nell' uomo pel proprio interesse si mischia in tutte le affezioni ed azioni dell' uomo, e quindi non può separarsi neppure nell' amore della virtù: il separarlo è un' astrazion metafisica, che non sarà mai reale nella natura dell' uomo.* In questo periodo si contengono due equivoci: si confonde il piacere costitutivo del desiderio coll'oggetto desiderato: ognuno che desidera un atto di virtù, e che lo fa in seguito, certamente ha il piacere di farlo, ma questo piacere non è l'oggetto che si vuole; quest'oggetto che si vuole è l'esercizio della virtù e il dovere. Inoltre si confonde la separazione *oggettiva* colla separazione *soggettiva*. Il proprio piacere è inseparabile dell' atto di virtù; e non è oggettivamente separabile, ma lo è *soggettivamente*, cioè nello spirito dell'essere intelligente. L' astrazione è una separazione soggettiva, in cui si separa ciò che in sè è inseparabile. Il geometra separa la lunghezza dalle altre due dimensioni, che sono la larghezza e la profondità; nell'atto che sono inseparabili. La felicità, il piacere, l'utile, comunque si voglia chiamare, che segue dalla virtù è un effetto della stessa; ma si può amar la virtù come fine ultimo; e non già come mezzo della felicità; e lo spirito può prescindere nell' amar la virtù dalla considerazione che la stessa è causa della felicità.

Sarebbe nondimeno un errore il credere, come dirò appresso, che la speranza del premio sia inconciliabile col piacere puro, il quale consiste nella coscienza della pratica della virtù.

§ 15. Si è accorto il signor Tamburini di queste

contradizioni, e si propone nella Lezione XII di toglierle; ma egli doveva, invece di supporre gratuitamente un principio unico di azione nell'uomo, che egli fa consistere nell'amor di sè stesso con Elvezio, Holbac, ed altri difensori della morale del personale interesse, incominciare dall'esame attuale delle diverse azioni dell'uomo; per poi risalire a' principj primitivi ed originarj dell'azioni medesime: in altre parole, doveva dall'esame degli effetti dedurre le cause, e non già supporre gratuitamente una causa unica di tutte le azioni umane; e sforzarsi poi di conciliare i fatti colla sua ipotesi.

« L'uomo qualunque egli sia, in qualunque situa-
« zione si trovi, ama sè stesso, e non può rinunziare
« all'amore di sè, essendo costretto dalla natura a cer-
« care il suo ben essere. »

Io accordo volentieri questo principio, ammettendo, che l'amore della felicità è un principio razionale di azione. Tosto che l'uomo è pervenuto all'età della ragione, nasce in lui l'idea generale della felicità.

Ne' primi anni della vita, io osservo con Reid, noi abbiamo dei piaceri molto variati, ma molto simili a quelli degli animali. Ogni desiderio animale ha il suo oggetto particolare e presente: esso aspira a quest'oggetto, e non va al di là: esso non s'inquieta nè delle conseguenze di ciò che egli vuole, nè de' rapporti, che l'atto che egli domanda può avere con altra cosa. Ma quando la nostra intelligenza si sviluppa noi stendiamo i nostri sguardi sul passato e sul futuro relativo a questo passato; e l'idea generale della felicità nasce in noi. Essa si fa consistere nel possesso del piacere, e nell'allontanamento del dolore. Coll'idea generale della felicità si unisce inseparabilmente il natural desiderio di esser felice. È un fatto che l'uomo desidera perenne-

mente di vivere senza dolore, ed in uno stato di perenne piacere. Ma l'esperienza c'insegna che vi sono de' piaceri seguiti da maggiori dolori, e dolori seguiti da maggiori piaceri: la ragione, in conseguenza, fa il calcolo de' piaceri e de' dolori che seguono da una data azione, o da un dato tenor di vivere; ed istituisce questo calcolo appoggiata su le quattro note massime:

1.° Un piacere, il quale produce un maggior dolore è un male.

2.° Un piacere, il quale ci priva di un maggior piacere, è un male.

3.° Un dolore, il quale ci toglie un maggior dolore, è un bene.

4.° Un dolore, il quale ci produce un maggior piacere, è un bene.

L'idea generale della felicità è l'idea di una *felicità somma*. In effetto, se l'uomo desidera di vivere perennemente senza dolore, ed in uno stato di perenne piacere, egli desidera una felicità *eterna*. Ma il timore di perdere un bene di cui si gode è un dolore: l'uomo desiderando la privazione del dolore: desidera in conseguenza una felicità *immutabile*: inoltre l'uomo desidera una felicità cui nulla manca, poichè questa mancanza è una privazione dolorosa: l'uomo desidera dunque una felicità perfetta. Una felicità *eterna, immutabile, perfetta,* è per lo appunto la felicità somma di cui io ho parlato.

Si dice: *L'uomo ha un desiderio naturale del bene in generale o della felicità in generale*. Questa proposizione, relativamente all'uomo considerato prima dell'età di ragione, allora quando è limitato al piacere ed al dolore presente, è, come tutte le altre proposizioni generali, l'espressione abbreviata di tutti i fatti particolari. Essa esprime l'identico, che si trova in tutti i desiderj particolari dell'uomo.

Considerata poi nell'uomo, pervenuto all'età di ragione, significa, che l'uomo ha una idea generale della felicità, e che la desidera naturalmente.

La stessa proposizione è identica colla seguente: *L'uomo ama naturalmente sè stesso; o l'amor di sè è insito nell'uomo.*

Ho creduto utile questo sviluppamento, perchè mi piacciono le proposizioni che eccitano un senso determinato e chiaro, non già un senso vago ed oscuro. Ciò premesso, seguiamo il signor Tamburini: « Egli è « dunque l'amor di sè stesso, che prende mille forme, « e si traveste, e trasformasi in mille maniere, e queste « varie forme e maniere danno il nome alle varie « affezioni, gusti, e passioni dell'uomo, che, in ultima « analisi, altra cosa non sono che l'amore di sè che si « diffonde e si spiega sotto diversi aspetti e relazioni. « L'uomo non teme, non spera, non gode, non si adira, « non si rattrista, se non perchè ama sè stesso. »

È un fatto attestatoci dall'intima coscienza, che noi facciamo molte azioni per l'allontanamento del dolore o pel conseguimento del piacere. Tutte le azioni che si fanno per l'allontanamento del dolore, o pel conseguimento del piacere possono chiamarsi *interessate.* L'esistenza delle azioni interessate è dunque un fatto. Queste azioni sono effetti, e debbono perciò avere un principio: vi è dunque un principio delle azioni interessate: ad un tal principio possiamo dare il nome di *amor di sè.* Fin qui il ragionamento è esatto; poichè s'incomincia dall'esame dello stato attuale dello spirito umano, e si risale al primitivo; si parte dagli effetti, e si risale alla causa.

Ma questo *amor di sè* è esso un principio unico di tutte le nostre azioni deliberate; o vi sono altri principj da cui derivano delle azioni di differente natura?

Qual mezzo abbiamo noi per risolvere questa quistione? Il mezzo è semplice: esaminare le diverse nostre azioni deliberate, e classificarle secondo i caratteri che l'esperienza comparata ci mostra; e se questa ci mostra delle azioni, le quali non hanno per fine ultimo l'allontanamento del nostro dolore, ed il conseguimento del nostro piacere, riconoscere l'esistenza di queste azioni deliberate, che non hanno per fine ultimo il nostro proprio interesse, e che perciò si possono chiamare *disinteressate*. Riconosciuta l'esistenza di due specie di effetti di diversa natura, è una illazione necessaria il riconoscere più principj di azione di diversa natura; poichè, a seconda della natura degli effetti, si dee giudicar delle cause. Ma perchè, si dirà, non far derivare tutti questi effetti da un principio unico, cioè dall'*amor di sè?* Perchè *non potest arbor mala bonos fructus facere; neque arbor bona malos fructus facere.*

Il signor Tamburini, che io qui con pena combatto, non ha seguito questo metodo legittimo di ragionare. Egli stabilisce arbitrariamente l'*unicità* del principio di azione, e riguarda questa unicità come incontrastabile: egli parte dallo stato originario dello spirito umano per far derivare dallo stesso lo stato attuale; egli, invece di risalire dagli effetti alle cause, parte dalle cause per dedurne gli effetti: egli ubbidisce ad uno de' pregiudizj filosofici, che un sistema è perfetto quando è appoggiato su di un solo principio. Questa è la sorgente delle contradizioni del signor Tamburini: seguiamolo.

« Ma, secondo questa teoria, che ravvisa tutte le af-
« fezioni del cuore umano come tante modificazioni
« dell'amor di sè stesso, tutte le affezioni dell'uomo
« saranno interessate. Se l'amor proprio ha una ge-

« nerale influenza, se tutte non sono se non se varj
« rivoli di quella sorgente; se l'uomo nell'amare e
« nell'agire non può giammai obbliare sè stesso, l'uomo
« riferirà nell'amare e nell'operare tutto a sè stesso,
« ed ogni sua affezione principierà da lui e finirà in
« lui medesimo. Non vi sarà dunque nell'uomo un
« movimento che non sia interessato. Cosa dunque sa-
« ranno la compassione, la tenerezza, la benevolenza,
« il valore, la generosità, l'amicizia; affezioni tutte
« che all'uomo fanno dimenticare il personale inte-
« resse, e lo inclinano a sacrificarlo al bene degli al-
« tri, che lo distraggono dal ben essere personale, e
« lo determinano a procurare l'altrui? Queste affezioni
« hanno un carattere ben differente da' sentimenti che
« noi proviamo in occasione de' buoni o cattivi suc-
« cessi che interessano il nostro personale ben essere.
« Un amico, che sagrifica il suo a favor dell'amico,
« un cittadino, che espone a pericolo la sua vita per
« salvare la patria, un uomo generoso, che impiega i
« suoi beni per sollevare le altrui indigenze, un padre,
« che ama con tenerezza i suoi figli, od un tenero ma-
« rito la moglie, il cuore di questi individui è ben su-
« periore agli impulsi del personale interesse, e lon-
« tano da quell'affezione che attacca l'uomo al suo ben
« essere. Vi sono dunque affezioni nell'uomo che non
« sono interessate; e quindi non può esser vero, che
« tutte le passioni, i gusti, le affezioni dell'uomo par-
« tano dall'amor di sè stesso, e che esse non sieno se
« non se varie derivazioni di questa sorgente.

« Osserva il Fergusson, che siffatta filosofia, facendo
« consistere tutta la scienza dell'uomo nella cura del
« proprio interesse, è costretta a contare tra le follie
« una gran parte delle virtù e affezioni più pregevoli,
« che fanno onore all'umanità, come sono tutte quelle,

« che espongono il nostro ben essere o le nostre per-
« sone a qualche pericolo o danno per l' interesse al-
« trui; e che quindi un sistema fondato sopra tali prin-
« cipj degrada l' umana specie dalla sua eccellenza e
« dignità. Egli vuole pertanto, che, oltre le affezioni,
« che si dicono interessate, altre affezioni vi sieno di
« un' altra specie nel cuor dell' uomo, che per inopia
« de' vocaboli egli non sa qualificare, contento di so-
« stenere, che queste abbiano un carattere ed un' in-
« dole differente dalle affezioni puramente interessate.

« Ma s' egli è vero, come egli stesso confessa, che
« l'unico mobile del cuor umano sia l'amor di sè stesso,
« non si saprebbe qual rango assegnare a questa specie
« di affezioni, che non si vogliono dire interessate. Si
« potrebbe dire, che queste sieno affezioni gratuite, e
« formare così due classi di affezioni, l'une che hanno
« per oggetto il personale interesse, cioè la cura che
« l'uomo prende pel suo ben essere, e le altre che sono
« un prodotto del desiderio del ben essere altrui, e che
« per indicare la differenza di queste due specie si usino
« dagli uomini i vocaboli di benevolenza e di perso-
« nale interesse. »

Così si deve dire, e ci obbliga a dirlo l' esperienza e la testimonianza della propria coscienza. Il non volerlo dire è un opporsi all'esperienza, ed è un negare i fatti i più chiari della specie umana: il nostro Autore nondimeno soggiunge: « Ma siccome è incontra-
« stabile che l'uomo per quanto si porti fuor di sè non
« può giammai obbliare sè stesso, e quindi sempre dal
« lungo giro ritorna, e ricade sopra sè medesimo, così
« le affezioni di benevolenza non sono sgombre dalle
« viste dell' interesse dell'uomo, onde par che ritorni
« la difficoltà proposta di sopra. »

È incontrastabile, si dice, che l' uomo, per quanto

si porti fuori di sè, non può giammai obbliare sè stesso. Questo principio è gratuito e falso. Esso è una calunnia della natura umana. Se vi sono delle affezioni e delle azioni non interessate, come non si può fare a meno, qualora non si voglia ostinatamente chiudere gli occhi alla luce, allora bisogna confessare esser falso che l'uomo non può giammai riferire le sue azioni ad un altro essere fuori di sè stesso. Ma il mobile del cuore umano, si replica, dee esser unico. Ciò è falso: ciò è un pregiudizio che bisogna rigettare, e che è fecondo d'illazioni perniciose.

Ma vediamo finalmente come il signor Tamburini cerca di sortire dall'imbarazzo, e di evitare la contradizione ponendo insieme una distinzione fra le azioni interessate e quelle che non son tali, ed insegnando che l'amor di sè stesso è l'unico principio di azione del cuore dell'uomo.

« Noi, sempre intenti a combinare le varie opinioni, « per non disgustar chicchessia senza necessità o uti« lità reale, converremo con loro nella pretesa analisi « delle affezioni umane, purchè essi convengano con « noi nelle differenze indicate di queste affezioni, e se « non vogliono adattarsi al linguaggio comune degli « uomini, che hanno sempre distinto e distinguono « l'uomo benefico dall'uomo interessato, ossia la be« nevolenza dal personale interesse dell'individuo, noi « ci adatteremo al nuovo gergo di parlare da essi in« trodotto, e diremo *non esservi nel cuor dell'uomo « affezioni, le quali non sieno in qualche senso in« teressate,* e ci lagneremo solamente della inopia dei « termini atti a significare la differenza delle affezioni « puramente interessate da quelle *che non sono in« teressate se non in qualche senso.* Rinunzieremo « alla distinzione popolare e comune di affezioni *di-*

« *sinteressate*, *e le diremo tutte, in ultima analisi, fi-*
« *glie dell'amore che ha l'uomo di sè stesso.*

« Chiediamo solamente, che si conservi e si noti una
« differenza delle cure che noi prendiamo per i nostri
« proprj interessi da quelle che vogliam avere per gl'in-
« teressi altrui, e che questa differenza serva ad ista-
« bilire una classe di affezioni più rispettabili e più ec-
« cellenti del cuor dell' uomo, *sebbene anche queste*
« *si riferiscano nell'uomo, in ultima risoluzione, al-*
« *l'amor di sè medesimo*; e per conciliare colle nuove
« teorie un linguaggio che esprima una tal differenza,
« *diremo le une affezioni d'interesse prossimo e di-*
« *retto, e diremo le altre affezioni d'interesse rimoto*
« *e riflesso*; ciocchè basta a distinguerle dall'altra classe
« di affezioni, che sono puramente interessate, che non
« hanno per oggetto immediato ed unico se non il per-
« sonale interesse dell'individuo, che serpeggiano sem-
« pre sul cuor dell'uomo, che non sanno allontanarsi
« da lui, nè portarsi un momento fuori di lui, per
« amare altri oggetti distinti da lui medesimo, se non
« in grazia unicamente del suo personale ben essere;
« affezioni, che dal comune giudizio degli uomini ven-
« gono trascurate o disprezzate, e certamente non mai
« sollevate al rango di quelle affezioni più nobili, come
« sono l'amicizia, la benevolenza, il coraggio, la com-
« passione, la tenerezza, che da tutti riscuotono lode,
« ammirazione ed amore, *comunque anche queste si*
« *risolvono, in ultima analisi, nel cuor dell'uomo nel-*
« *l'amore del suo ben essere*, amor però generoso,
« amore riflesso, ragionato e combinato ad onore *del-*
« *l'umanità col vantaggio de' nostri simili*, relazioni
« tutte che vengono escluse dalle affezioni del puro in-
« teresse personale diretto. Così ci siamo sforzati di
« conciliare la verità non solo colle nuove teorie, ma

« ancora col linguaggio destinato ad esprimerle. » Il signor Tamburini dunque, dopo di aver provata l'esistenza delle affezioni disinteressate, e la deformità della morale dell'interesse personale, quando imprende di risolvere l'obbiezione, che l'amor di sè stesso è l'unico mobile del cuore umano, o che è, in altri vocaboli, l'unico principio di azione nell'uomo, nega chiaramente che vi sieno nell'uomo azioni disinteressate; e conviene che, in ultima analisi, l'uomo fa tutto per sè stesso, e riferisce tutto a sè stesso. Egli dà dunque per vinta la causa a' difensori della morale dell'interesse; ma non può certamente evitare che gli s'imputi una evidente e sorprendente contradizione.

Nè giova al signor Tamburini, per evitare la contradizione, la distinzione che egli fa fra affezioni d'*interesse prossimo e diretto*, ed affezioni d'*interesse rimoto e riflesso;* poichè non vi è alcun filosofo sostenitore della morale dell'interesse personale, che non accordi ben volentieri questa distinzione; anzi ogni moralista di questa opinione è obbligato ad ammettere la distinzione enunciata. Se un uomo prende una medicina per ricuperare la sanità, e per liberarsi da un dolore, arrestandosi a ciò come ultimo fine del suo volere, sarà questa un' azione d'*interesse prossimo e diretto*. Ma eziandio la morale dell'interesse personale ammette de' doveri verso gli altri uomini, doveri che hanno per fine prossimo il bene de' nostri simili, ma per fine ultimo il nostro interesse o noi medesimi. Così se un uomo fa l'elemosina ad un povero per vana gloria, il fine prossimo di quest'azione è il soccorrere questo povero, e sollevarlo ne' suoi bisogni; ma il fine ultimo dell'agente è sè stesso. Ora il signor Tamburini non ignorava certamente due cose: 1.° Che quest'azione in buona morale è viziosa; 2.° Che la moralità

delle azioni tutte si desume non già dal fine prossimo; ma dal fine ultimo. Se dunque il fine ultimo a cui l'uomo dirige tutte le sue azioni è sè stesso, il suo ben essere, tutte le azioni sono interessate riguardo alla loro moralità; e la distinzione addotta dal signor Tamburini fra le affezioni d'interesse prossimo e diretto e d'interesse rimoto e riflesso, è vana; e non impedisce che il signor Tamburini sia posto fra i moralisti dell'interesse personale.

Abbiamo veduto, che il signor Tamburini gratuitamente, e per un falso metodo di filosofare, pone nell'uomo un principio unico di azione, che è l'*amor di sè stesso*. Ma come conciliar questa sua opinione coll'altra, che egli difende come teologo de' due amori, uno delle creature, del Creatore l'altro? Dirà egli forse che l'ultimo fine dell'uomo è la propria felicità; e che non potendosi questa ritrovar nelle creature, ma solamente nel Creatore; perciò si ama Dio per la nostra felicità. I due amori si distinguono dunque, secondo questa spiegazione, in ciò, che nell'amore delle creature la felicità o l'ultimo fine si ripone nelle creature, laddove nell'amore del Creatore la felicità si ripone nel Creatore.

Ma non usiamo espressioni equivoche, le quali servono a mantenerci nella illusione. La propria felicità è certamente uno stato dell'anima propria. Se l'ultimo fine dell'uomo a cui egli dee riferire tutte le sue azioni è la propria felicità, l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso; se l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso, l'ultimo fine dell'uomo non è mica il Creatore, ma la creatura. Più: se l'ultimo fine si dee amare per sè stesso, ed i mezzi che vi conducono si debbono amare per l'ultimo fine, noi non dobbiamo nè possiamo amare nè Dio nè i nostri simili se non per noi stessi: in conseguenza non

vi sono nell' uomo due amori, quello del Creatore, e quello della creatura; non ve ne è che un solo, che l'*amor di sè stesso.* Tale è la morale dell'interesse bene inteso, coerente sempre al principio donde parte: ogni modificazione che vi si aggiunge, per coprirne la deformità, presenta una contradizione evidente.

La morale disinteressata o la morale del dovere e del bene morale procede altrimenti. Essa distingue nell' uomo due mobili del cuore o due principj razionali di azione, cioè l' utile, o sia la propria felicità, ed il dovere. Ella distingue la felicità dalla causa che la produce: ella chiama *bene* ciò che produce la felicità. Ella distingue, in conseguenza, il *sommo bene* dalla somma felicità. Ella riguarda la somma felicità come un effetto necessario ed inseparabile dal godimento del sommo bene; ma non come il fine ultimo, a cui l'uomo dee dirigere le sue azioni. Noi non dobbiamo amare Dio per la nostra felicità, o acciò fossimo felici; ma saremo felici quando godremo Dio amandolo per sè stesso. Ma questa materia si lega colla famosa controversia surta in Francia su l' amor puro fra Fénélon e Bossuet, di cui io parlerò or ora, uniformandomi sempre alle filosofiche decisioni della Santa Sede.

§ 16. Abbiamo provato che vi sono nell' uomo due principj razionali di azione, cioè *la felicità* ed *il dovere*. Abbiamo mostrato che il primo non può produrre la virtù. Ma sebbene l'utile non può da sè solo produrre degli atti veramente virtuosi, nondimeno può concorrere col principio del dovere a produrli. Noi abbiamo de' principj indeliberati di azione, cioè de' desiderj e delle passioni, che tendono ad allontanarci dalla pratica de' nostri doveri: questi principj tendono a farci operare per noi stessi, pel nostro piacere: il principio razionale della felicità o dell'interesse bene inteso, es-

sendo in collisione con queste tendenze, diminuisce la loro forza; e perciò concorre col principio razionale del dovere a farci operare il bene morale. Perciò il timore della pena, quale che siasi, è utile, poichè contrastando la forza delle passioni e diminuendola fa sì, che il principio del dovere sia prevalente. Lo stesso dee dirsi del desiderio del premio. La concorrenza del principio dell'utile con quello del dovere non impedisce che l'azione sia prodotta dal principio disinteressato del dovere; poichè il principio dell'utile in tal caso toglie solamente o diminuisce gli ostacoli che si oppongono all'esercizio della virtù. Vi sono azioni le quali son opposte tanto alla nostra felicità, che alla legge morale: quando le nostre tendenze e le nostre passioni ci spingono a tali azioni vi è una lotta fra i principj indeliberati delle nostre azioni, ed i principj razionali: il principio dell'utile può dunque, in tal caso, concorrere col principio del dovere a farci astenere dal vizio. Narra Rousseau, nel suo Emilio, che un savio officiale guarì un giovane suo figlio dalla dissoluzione col presentargli in un ospedale una moltitudine d'infelici, che in mezzo a mille spasimi, e ad un trattamento terribile espiavano i disordini di una sconsigliata libidine. Va, gli disse, segui la tua vile passione che ti tiranneggia: ben presto finirai coll'essere ammesso in questa sala, dove, vittima sfortunata de'più fieri tormenti, sforzerai tuo padre a ringraziare l'Autore della natura della tua morte. L'aspetto terribile di quelli infelici, il tuono veemente, con cui il padre ebbe a parlargli, fecero sull'animo del giovine una sì forte impressione, che abbandonò la sua folle condotta.

Egli è certo, che l'amor della gloria può spinger l'uomo a fare alcune azioni alle quali lo spinge eziandio il dovere: in questo caso il principio dell'utile

concorrere col principio del dovere all'esercizio degli atti virtuosi. Trascrivo qui un luogo di Malebranche, che mi sembra al proposito: « Le passioni « di cui è utile di servirsi per eccitarsi alla ricerca « della verità, son quelle che danno la forza ed il « coraggio di sormontare la pena che si trova a vedersi atterrito. Ve ne ha delle buone e delle male: « delle buone, come il desiderio di trovar la verità, di « acquistare de' lumi sufficienti per condursi, di rendersi utile al prossimo, ed alcuni altri simili; delle « male o pericolose, come il desiderio di acquistar riputazione, di farsi qualche stabilimento, di elevarsi « al disopra de' suoi simili, ed alcune altre ancora più « sregolate di cui non è necessario di parlare. Nell'infelice stato in cui noi siamo, egli avviene sovente, « che le passioni le meno ragionevoli ci portano più « vivamente alla ricerca della verità, e ci consolano « più piacevolmente nelle pene che noi vi troviamo che « le passioni le più giuste e le più ragionevoli. La vanità, per esempio, ci agita molto più che l'amor « della verità; e si vede tutti i giorni che alcune persone si applicano continuamente allo studio, allora « che possono dire ad altri ciò che hanno appreso, e « che l'abbandonano interamente, allora che non trovano più persona che le ascolti. La veduta confusa « di qualche gloria che le circonda, allora che esse « spacciano le loro opinioni, sostiene il loro coraggio « negli studj anche i più sterili ed i più noiosi. Ma se « per caso o per la necessità de' loro affari esse si trovano allontanate da quel piccolo gregge, che loro « applaudiva, il loro ardore tosto si raffredda: gli studj anche i più solidi non le dilettano più in alcun « modo: il disgusto, la noja, la tristezza le prende: « esse abbandonano tutto. La vanità trionfava della

« loro pigrizia naturale; ma la pigrizia trionfa a vi-
« cenda dell' amor della verità: perchè la vanità re-
« siste alcune volte alla pigrizia; ma la pigrizia è quasi
« sempre vittoriosa dell' amor della verità.

« Intanto la passione della gloria, potendosi riferire
« ad un buon fine, poichè si può fare uso per la glo-
« ria stessa di Dio, e per l'utilità degli altri, della ri-
« putazione che si ha, egli è permesso ad alcune per-
« sone di servirsi in certi casi di questa passione, come
« di un soccorso per rendere lo spirito più attento (1). »

Un uomo il quale fa un atto esterno virtuoso, e che insieme è utile, può, riguardo al suo interno, considerarsi in tre stati: egli può essere animato solamente dall'amore del proprio interesse, ed operare spinto solamente da quest' amore: in tal caso l'atto sarà apparentemente virtuoso, e non sarà comandato dalla virtù del cuore. Così un figlio il quale non fa ciò che conosce dispiacere al padre, e fa ciò che conosce piacergli, pel solo motivo di non perdere l' eredità paterna: costui non ama certamente suo padre, ma l'eredità paterna; e non può riguardarsi come un figliuolo virtuoso.

Quando si ha un amore della giustizia, o di Dio come fonte di ogni giustizia; ma questo amore non è tanto che basti da sè solo a superar la forza delle passioni e delle tendenze, che ci spingono fuori della strada della virtù, un tale amore della giustizia e del dovere può chiamarsi *imperfetto;* e questo, aiutato dal principio dell' utile, cioè dal timor della pena, e dalla speranza del premio, basta a farci preferire il dovere all' oggetto cui ci spingono le tendenze e le passioni.

Ma vi ha eziandio un amore *perfetto* del dovere, il quale da sè solo, indipendentemente da qualunque aiuto

(1) Ricerca della Verità, lib. 6, I par., cap. III.

è sufficiente a superar tutti gli ostacoli che si oppongono alla pratica della virtù.

L'Autore sapientissimo della natura, per renderci più facile la pratica della virtù, aggiunse alla nostra costituzione morale alcuni principj sussidiarj indeliberati. Questi talvolta sono motivo ad una condotta conforme alle regole della morale, e di somma utilità al resto degli uomini, mentre il merito dell'individuo, a considerarlo come agente morale, è limitatissimo. Nell'atto libero fa d'uopo riguardare, oltre dell'atto materiale che è visibile, il fine che è invisibile. L'atto virtuoso può riguardarsi come atto *elicito*, e come atto *comandato* dalla volontà, come atto interno e come atto esterno. Ora, affinchè l'atto sia virtuoso dee essere conforme alla legge tanto l'atto interno che l'atto esterno. La bontà dell'atto interno è costituita dal fine. Se un atto esterno buono si fa per un cattivo fine, l'atto interno essendo vizioso, vi sarà nell'atto completo un'apparenza di virtù, non già la realtà. La virtù risiede nell'animo, non già nel moto del corpo. L'essere, per esempio, liberale e generoso verso i suoi concittadini è una cosa buona in sè stessa, e degna di lode. Ma se chi la esercita avesse la mira con essa di farsi un partito, per turbar l'ordine pubblico, in tal caso l'atto sarebbe iniquo e deforme.

Or noi non possiamo conoscere il cuore degli altri; e nè anche il grado dell'amore che ciascun uomo ha nel cuore proprio per la virtù: spesso il principio interessato coopera con molta forza col principio del dovere; ed uno di questi principj, che ha molta forza a diminuire gli ostacoli che si oppongono all'esercizio della virtù, è quello della propria riputazione: questo principio opera ne' fanciulli pria che incominciasse ad operare il principio del dovere, e si conserva per lungo

tempo più potente di questo. Quindi porge un mezzo assai opportuno ed efficace per l'educazione.

« Esso (osserva saviamente il signor Dugald-Stewart) « ne insegna a reprimere i nostri appetiti, contenen- « doli fra quei limiti che segna il *decoro*, e ad abi- « tuarci così alla moderazione ed alla temperanza. E « sebbene la nostra condotta non possa dirsi virtuosa, « ove un riguardo all'altrui opinione sia l'unico no- « stro movente; nondimeno le abitudini da noi per tal « maniera contratte nell'infanzia e nella fanciullezza ci « dispongono meglio, cresciuti in età, a poter sotto- « mettere le nostre passioni a' dettami della ragione e « della coscienza.

« Che il nostro senso del dovere non possa risolversi « nel desiderio di acquistare l'altrui buona opinione, « si inferisce dalle seguenti considerazioni:

« 1.° Il desiderio della stima non può venire appa- « gato, fuorchè possedendo realmente le qualità per le « quali vorremmo esser considerati.

« 2.° Il merito di un azione virtuosa cresce sempre « nell'opinione degli uomini quando si riconosce pra- « ticata in tale occasione, che non lasci supporre nel- « l'agente il fine di ottenere l'altrui lode.

« 3.° Qualora il senso del dovere e il desiderio di « guadagnarci la pubblica opinione vengano a compe- « tenza, se sacrifichiamo il primo al secondo, noi ne « sentiamo rimorso, e una interna disapprovazione, e « gli applausi della moltitudine ci sono un troppo de- « bole ed inefficace compenso: laddove una costante « osservanza di ciò che è giusto, giammai non manca « di arrecare con sè la propria ricompensa, quando « anche ci esponga a calunnia e ad essere tortamente « giudicati (1). »

(1) Compendio di Filos. mor., par. II, cap. 1, sez. III.

§ 17. Per l'esame completo di quest' importante quistione circa, l'amore del bene per sè stesso, debbo parlare della famosa quistione su l'Amor puro di Dio agitata fra monsignor Fénélon e monsignor Bossuet. Prima di tutto vediamo come lo stato della quistione, da me determinato antecedentemente circa l' esistenza delle affezioni indeliberate disinteressate, e degli atti liberi anche disinteressati, possa comprendere pure la quistione circa l'amor di Dio. Io ho detto, che noi possiamo desiderare e volere per fine ultimo un cambiamento nell' anima propria, ed in tal caso il nostro desiderio ed il nostro volere è interessato; e possiamo desiderare ancora e volere per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri. Ora sebbene questo linguaggio non possa applicarsi a Dio, il quale è incapace di alcun cangiamento e di ricevere alcuna cosa dal di fuori, pure può prendersi in un senso eminente, e determinarsi la quistione così: *Possiamo noi godere e compiacerci dell' infinita perfezione e felicità di Dio, come fine ultimo del nostro amore? In conseguenza possiamo noi operare prendendo per fine ultimo la sua legge santa, e fare il tale atto, perchè egli ci comanda di farlo; e perchè facendolo incontriamo l'approvazione divina?*

Ora mi sembra incontrastabile, che se la virtù non è una chimera, se la santità non è un nome vano, un tal atto di amore puro è possibile e doveroso. Quando io esaminai su le prime la quistione relativa a questo amore disinteressato, sia indeliberato, sia deliberato, io sciolsi la principale obbiezione degli avversarj, osservando, che nell' amore disinteressato si costituisce il piacere nella felicità, o nello stato dell'anima degli altri; laddove nell' interessato il piacere si pone nel cambiamento o nello stato dell' anima propria, come ho

detto nel primo Volume di questa mia opera. Io ho avuto in seguito, quando intrapresi l'esame della controversia fra Fénélon e Bossuet, la soddisfazione di ritrovare questa mia dottrina confórme a quella di Leibnizio, ed ecco quanto scrive questo grand' uomo: « Si « agita in Inghilterra una quistione su l'Amore di Dio, « che ancora è agitata in Francia fra l'Arcivescovo di « Cambrai, precettore del Duca di Borgogna ed il Ve- « scovo di Meaux, che fu precettore del Delfino. È « lungo tempo che io ho esaminato questa materia, « perchè ella è di grande importanza; ed io ho tro- « vato, che per decidere tali quistioni bisogna avere « buone definizioni. Si trova una definizione dell' a- « more nella prefazione del mio Codice Diplomatico, « ove io dico: *Amare est felicitate alterius delectari;* « amare è trovare il suo piacere nella felicità altrui; « e per mezzo di questa definizione si può risolvere « questa gran quistione: come il vero amore può es- « sere distinteressato, sebbene intanto egli sia vero « che noi nulla facciamo che per nostro bene. Ciò è « perchè tutte le cose che noi desideriamo per sè stesse, « e senza alcuna veduta d' interesse, sono di una na- « tura da darci piacere per le loro eccellenti qualità, « di modo che la felicità dell'oggetto amato entra nella « nostra. Così si vede, che la definizione termina la « disputa in poche parole.

« L' incomparabile M. di Fénélon si è acquistata una « più giusta riputazione nel mondo, per la pubblica- « zione del suo Telemaco, che per la manifestazione « del suo sentimento su l'Amore di Dio. Intanto bi- « sogna convenire, che il P. Lami Benedettino, che « ha difeso questo sentimento, ed il Vescovo di Meaux, « ed anche Malebranche, che l'hanno combattuto, non « hanno trattato tanto bene la quistione, e non l'hanno

« esposto con una conveniente chiarezza; e ciò perchè
« eglino non hanno dato una definizione abbastanza
« giusta ed esatta del vero Amore. Questa definizione
« io l'aveva data nella Prefazione del Codice Diploma-
« tico del Diritto delle genti, alcuni anni prima che la
« controversia su questo soggetto fosse stata elevata.
« Io aveva detto che l'amore aveva luogo quando si
« prendeva piacere nella felicità altrui, e che si ren-
« deva propria questa felicità, e che quando l'oggetto
« che si amava era capace di felicità; l'affezione che
« gli si portava diveniva un vero amore; donde segue
« che l'amare altrui non può esser separato dal nostro
« vero bene, nè l'amore di Dio dalla nostra felicità;
« ma egli è ancora un punto di una eguale certezza;
« che, oltre del piacere che si gusta nella felicità altrui,
« se ne può eziandio tirare una utilità propria; ma
« questa utilità non appartiene mica al puro amore,
« sebbene non si debba nè escluderla nè rigettarla. »

In altro luogo questo stesso filosofo dice: « Amare
« è compiacersi nella felicità altrui, è fare della feli-
« cità di un altro la nostra propria felicità. Si toglie
« con questa definizione una difficoltà considerabile in
« teologia: e si concepisce con ciò come vi è un amore
« *non interessato*, cioè che faccia astrazione dal ti-
« more, dalla speranza, e da ogni specie di utilità. Ciò
« è perchè la felicità degli altri entra nella nostra,
« quando la lor felicità ci reca piacere; perchè le cose
« che ci fanno piacere sono desiderabili per esse stesse.
« E come la veduta delle belle cose è per sè stessa pia-
« cevole, e che un quadro di Raffaello, per esempio,
« impressiona piacevolmente una persona che ne sente
« la bellezza, sebbene esso non le arrechi alcun pro-
« fitto; di maniera che ella lo contempla con soddi-
« sfazione, e concepisce per esso una sorte di amore.

« Così quando la cosa è bella e nello stesso tempo ca-
« pace di felicità, l'affezione che si ha per essa diviene
« un amore propriamente detto. Ora l'Amore di Dio
« sorpassa tutti gli altri amori, perchè Dio è l'oggetto
« che noi possiamo amare con maggior profitto: la ra-
« gione è, che nulla vi è più bello di Dio, nulla più
« felice di Dio, e più degno di esserlo: e perchè la sua
« potenza e la sua sapienza sono in lui in un grado su-
« premo, la sua felicità non solamente entra nella no-
« stra, ma eziandio la produce.

« Effettivamente il *vero amore* che è opposto al *mer-
« cenario*, è quel sentimento dell'anima che ci fa tro-
« vare del piacere nella felicità di un altro: perchè le
« cose nelle quali noi prendiamo piacere le desideria-
« mo per esse stesse. Or come la felicità divina è la
« riunione di tutte le perfezioni, e che il piacere è il
« sentimento della perfezione, segue che la vera fe-
« licità dello spirito creato si trova nel sentimento
« della felicità divina. Così coloro che cercano il retto,
« il vero, il bene, il giusto, più pel piacere che esso
« dà loro che pel profitto che ne tirano, sebbene real-
« mente ne venga loro uno grandissimo, costoro, io
« dico, hanno la più grande disposizione all'amore di
« Dio, secondo il sentimento di S. Agostino, il quale
» mostra molto bene, che i buoni vogliono *godere di
« Dio*, e che i mali vogliono *usarne*. »

Egli scrive ancora in altro luogo: « La vera virtù
« dee essere *disinteressata:* ciò è dire come io l' in-
« terpetro, che si dee essere indotto a trovare del pia-
« cere nell'esercizio della virtù, e del disgusto in quello
« del vizio; e ciò dovrebbe essere lo scopo dell'educa-
« zione.

« A riguardo di coloro che riferiscono tutto a sè stessi,
« e che sembrano opposti a coloro che amano i loro

« amici, i loro parenti, la loro patria, il loro stato,
« ed eziandio gli uomini in generale, io credo che, a
« bene intender le cose, si possono conciliare, posto
« che gli uni e gli altri ascoltino la ragione. Il nostro
« bene è senza dubbio il principio de' motivi; ma noi
« troviamo molto sovente non solamente la nostra uti-
« lità, ma eziandio il nostro piacere nel bene altrui;
« ed in quest' ultimo caso è ciò che si dee chiamare
« amore disinteressato (1). »

Questa stessa dottrina ha insegnato, nel Capitolo quarto della Parte prima del Diritto di natura, il Wolfio. Io ho antecedentemente determinato con precisione lo stato della quistione su l'amore *disinteressato*, sia indeliberato, sia deliberato, ed ho tolto tutti gli equivoci che posson nascere in questa importante materia.

§ 18. Uno degli errori del misticismo è di credere, che amandosi Dio, perchè egli ci ama; cioè per i benefizj che egli ci fa; per la sua bontà e la sua misericordia verso di noi, un tale amore si debba riguardare come interessato. È questa una dottrina falsa, e da rigettarsi. La bontà di Dio relativamente a noi è certamente un attributo divino, è certamente una perfezione divina: ora amare Dio per la considerazione di un attributo divino e di una divina perfezione è amare Dio per sè stesso, è amare Dio perchè si concepisce come avente una data perfezione. Dunque amare Dio per la considerazione della sua bontà verso di noi è amar Dio per sè stesso. Ma l'amore di Dio per sè stesso è un amore disinteressato; l'amare, in conseguenza, Dio per la bontà verso di noi, per i benefizj che egli ha versati su di noi, è un amore *disinteressato*.

(1) Pensées de Leibniz sur la Réligion et la Morale, sec. e. dit. de l'Esprit di Leibniz, vol. II, pag. 344 e 352 e 372 nel Sistema di teologia.

Questa specie di amore ha eziandio luogo verso i nostri simili. Un padre virtuoso si occupa incessantemente del bene della sua figliuolanza; un figliuolo virtuoso ama il padre per la considerazione dell' amore che egli ha avuto per lui: sarebbe perciò un tale amore *interessato?* Non è egli vero che l'amore deliberato del padre per i suoi figli è una virtù del padre? Non è egli vero che amare il padre per la virtù di cui questi è adorno, è un amarlo perchè è amabile, è un amarlo per sè stesso? Egli non bisogna insegnare una morale contraria alla natura dell' uomo. L' uomo non può non amare la propria felicità: questo amore può eziandio eccitarlo all' amore disinteressato degli altri. La gratitudine non è forse una virtù pura? E non si ama forse il benefattore per i benefizj che egli ha versato su di noi?

Prendiamo per esempio la parabola del Vangelo del Figliuol Prodigo. È questi colpito ed amareggiato dallo stato miserabile in cui si trova: egli rientra in sè stesso, e getta lo sguardo della sua mente nella bontà del padre: Quanti mercenarj, egli dice, in casa di mio padre hanno dél pane in abbondanza, ed io qui mi muojo di fame! Mi alzerò, e anderò da mio padre, e dirò a lui: Padre, ho peccato contro del Cielo e contro di te, e non sono omai degno di esser chiamato tuo figliuolo: trattami come uno de' tuoi mercenarj. Riflettendo su questa parabola, trovo che questo Figliuol Prodigo non amava su le prime il padre, ma il proprio piacere: la veduta del suo stato miserabile, ed il desiderio di sortirne, gli fa dirigere la mente al padre; egli spera che il padre lo accoglierà benignamente; ma egli lo spera considerando la bontà del cuore paterno: questa considerazione gli è certamente piacevole, e questa compiacenza nella bontà paterna,

da cui è seguita la speranza del perdono, è certamente un amare il padre per sè stesso, per le virtù del suo cuore: questa speranza è qui figlia di un amor puro e disinteressato. Questo è il parlare conforme alla natura.

La considerazione dello spettacolo della natura ci mostra la bontà di Dio verso dell'uomo. L'Apostolo S. Paolo con ragione dichiara inescusabili quei Pagani che dalla conoscenza delle cose visibili non sono stati indotti a glorificare il Creatore. Ora, non è ciò un amar Dio, mosso dalla considerazione della sua beneficenza verso dell'uomo? Ed un tale amore non sarebbe esso un amor puro e disinteressato? La considerazione della natura visibile suppongo che mi spinga ad usare conformemente alle affezioni del mio cuore il seguente linguaggio: La terra è ripiena, Signore, della tua beneficenza. Ove è l'uomo che in ogni stagione non possa scorgere e sentire quanto è grande la tua bontà per lui? Io mi rallegro di vivere sotto il tuo benefico impero: io di giubilo esulto nel pensiero delle innumerabili benedizioni che versansi dalla tua mano sopra tutta la terra per la felicità delle tue creature. Oh Dio di carità, fa ch'io divenga ogni giorno più a te somigliante. Siccome tu ami tutte le creature, e fai a ciascuna di esse, senza considerazion di persona, tutto il bene di cui sono suscettibili, degnati altresì di accendere dentro il mio cuore una benevolenza del pari universale per tutti i miei simili, a fine che io faccia loro del bene a misura del mio potere, e perchè almeno faccia ascendere verso di te ardenti preghiere per la felicità di tutti gli uomini, senza eccezione di alcuno. Domando, l'amore che viene espresso in questa preghiera all'Eterno, verso Dio e verso gli uomini, può esso non essere riguardato come un amore *puro e disinteressato?*

Quando Davide dice a Dio, nel Salmo 17.°: Te amerò io, o Signore, fortezza mia. Il Signore, mia fermezza, è mio rifugio, e mio liberatore. Il mio Dio, mio soccorso, e in lui spererò. Protettor mio, e mia potente salute, e mio difensore. Loderò e invocherò il Signore, e sarò liberato da' miei nemici: *Diligam te, Domine, fortitudo mea, Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus. Deus meus, adjutor meus, et sperabo in eum. Protector meus, et cornu salutis meae, et susceptor meus. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis mei salvus ero.* Quando, dico, Davide parlava così, tanto nell'interno che nell' esterno dal suo cuore, non faceva egli un atto di *carità*, o di amore di Dio per sè stesso, e non interessato? Finalmente soggiungo: quando l'Apostolo S. Giovanni ci dice: *Nos ergo diligamus Deum quoniam Deus prior dilexit nos*, ci comanda forse un amore interessato?

Da quanto ho detto si può concludere, 1.° Che noi possiamo e dobbiamo amare Dio per sè stesso, indipendentemente dal motivo della nostra propria felicità; 2.° che l'amore della nostra felicità può stare eziandio insieme coll'amore di Dio per sè stesso. Noi possiamo non avere altro amore che quello di noi stessi e della nostra sola felicità. Possiamo fare un atto di amore di Dio, senza farvi entrare in alcun modo l' amore della nostra felicità; e possiamo eziandio fare un atto di amore di Dio, in cui l' amore della nostra felicità vi entra. Nel primo caso noi non ameremo Dio, nè la giustizia per sè stessa: ameremo noi stessi; nel secondo ameremo solamente Dio e la giustizia; nel terzo ameremo noi stessi, Dio, e perciò la giustizia insieme; e questo amore di noi stessi sarà perfettamente in armonia coll' amore di Dio per sè stesso.

L' errore principale e fondamentale di Fénélon, nell' opera delle Massime de' Santi, consiste in ciò, che egli ammette in questa vita uno stato abituale di puro amore, nel quale il desiderio della ricompensa ed il timore de' castighi non hanno più parte; ciò che esclude dallo stato di perfezione gli atti di speranza ed il desiderio dell'eterna felicità. Su questo errore di Fénélon il signor Degerando, nell'opera del Perfezionamento Morale, scrive: « L' errore di Fénélon « fu un errore sublime. Quest' anima generosa e te« nera aveva concepito, in tutta la sua purità, quella « de' principj di vita che dona alla religione il carat« tere il più perfetto, perchè esso trascina il sagrifizio « il più assoluto; il culto del cuore tale quale Fénélon « lo domandava, sprigionato da ogni personalità, rac« chiuso esclusivamente nell' amore, non manca che « di una sola condizione, cioè della possibilità per la « creatura umana di giungervi nello stato presente « della sua esistenza terrestre: non vi fu nell'Autore « delle *Massime de' Santi* che un errore di fatto (1). »

Per terminare questa discussione, io riporterò qui alcune osservazioni dell'editore delle opere di Fénélon, dell' edizione del 1820: « Egli è da osservare che i « tre Prelati, i quali si erano unanimemente dichia« rati contro il libro delle Massime, non si accorda« rono a condannare la dottrina di Fénélon su la na« tura della Carità. Egli è vero che l'Arcivescovo di « Parigi, che aveva da principio sostenuta questa dot« trina, nel tempo che durarono le conferenze d'Issy, « la rigettò dopo per adottare quella di Bossuet. Vi « ha intanto luogo di credere che l'Arcivescovo di « Parigi ritornò dopo all'opinione di Fénélon su la

(1) Liv. 1, chap. X.

« natura della Carità. Ma il Vescovo di Chartres non
« persistè meno a sostenere, che su questo punto i
« sentimenti dell'Arcivescovo di Cambrai erano al co-
« perto di ogni censura: *Se M. di Cambrai*, diceva
« questo Prelato nella sua Lettera Pastorale del 10
« giugno, 1698, *non avesse voluto stabilire su di*
« *ciò che quello che un gran numero di teologi so-*
« *stengono, facendo consistere il motivo della carità*
« *nella bontà infinita di Dio, presa in sè stessa, e*
« *quello della speranza in questa stessa bontà rela-*
« *tiva a noi, come avremmo noi pensato di fargliene*
« *un delitto di questa opinione sì comune e sì or-*
« *todossa?.... Si disputa in teologia per sapere se il*
« *motivo della ricompensa, altrimenti, se la veduta*
« *della nostra propria felicità, fa parte del motivo*
« *specifico, o dell' oggetto formale della carità, o*
« *pure se ella costituisce solamente il motivo speci-*
« *fico e l' oggetto formale della speranza. Coloro*
« *che sostengono quest' ultima opinione dicono, che*
« *la carità di sua natura, e considerata precisa-*
« *mente nell' atto che gli è proprio, non ha per og-*
« *getto, o motivo, che la bontà infinita di Dio in*
« *sè stessa, senza alcun rapporto alla felicità che*
« *ce ne dee venire. Questa opinione è molto comune*
« *in teologia, e molto ortodossa. Io stesso l' ho so-*
« *stenuta, e non ho giammai creduto di arrecarvi*
« *il menomo pregiudizio dichiarandomi contro il*
« *libro di M. di Cambrai.*

« Egli sembra certo, come l'approvava M. di Char-
« tres, che la dottrina di Fénélon su la natura della
« carità era di accordo con quella del più gran nu-
« mero di teologi. Si sa, da un' altra parte, che la
« sua dottrina su questo punto fu unanimemente ap-
« provata a Roma, eziandio da' teologi che opina-

« rono contro il libro *delle Massime*: la condanna di
« questo libro nulla ha cambiato su questo punto nel-
« l'insegnamento delle scuole cattoliche. »

Io ho provato che, sia che si ami Dio per la sua bontà assoluta, sia che si ami per la sua bontà relativa a noi, questo amore è puro, ed appartiene alla *carità;* poichè la bontà di Dio relativa a noi non lascia di essere una perfezione intrinseca di Dio. Io ammetto che vi può essere un atto di carità senza quello della speranza; ma penso che non vi può essere atto di speranza senza un atto di carità.

§ 19. Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l'ubbidienza al dovere dee essere senza alcuna specie di piacere, nè di amore; che, mescolandovisi il piacere, la virtù non sarà più pura e disinteressata. Eglino pretendono, in conseguenza, che il bene morale non dee dilettare affatto: la ragione dee mostrarlo, e la volontà dee volerlo senza alcuna delettazione. Una tale dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. La delettazione che previene l'atto doveroso è involontaria: ora, se questa si opponesse alla virtù, l'uomo mancherebbe di eseguire il proprio dovere involontariamente, e l'esercizio della virtù non sarebbe più nel potere dell'uomo. Lo stesso dee dirsi del piacere che accompagna e che segue l'esercizio della virtù: questi piaceri sono necessarj, e perciò non possono derogare alla purità della virtù.

Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de' più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella, e perciò piacevole per tutti gli uomini, come il vizio è essenzialmente deforme e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di fe-

licità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura e disinteressata, più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla praticata.

Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del suo corpo: pel conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda: se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante, l'ammalato, che vorrebbe assolutamente la sanità, si assoggetterebbe all' amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fine ultimo il proprio piacere, ma la propria sanità. Il piacere, unito all'esercizio del proprio dovere, dispone dunque all' azione doverosa la volontà dell' essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo; ed in essa vediamo la sapienza dell'Autore Supremo dell' universo, il quale fa cospirare il piacere col dovere.

Ho mostrato antecedentemente che non bisogna confondere ciò che segue da un fine col fine stesso. L'uomo può volere per sè stesso un oggetto, il quale è un fine ultimo, non ostante che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per sè stessa. L' uomo virtuoso vuole il dovere per sè stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà: egli, in conseguenza, non fa il dovere per lo piacere; ma il piacere non lascia di prevenire, di accompagnare e di seguire la pratica del dovere. Bandire l' amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere dalla vita umana dal cuore dell' uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno ed

il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, che è il principio delle azioni virtuose ed eroiche, si è mutilar l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

« Se si trova del piacere nella pratica de' doveri, « se il desiderio, l'aspettazione, o il godimento di un « sentimento piacevole si mescola a tutte le virtù, en« tra dunque dell' interesse in tutte le nostre azioni. « Ma non vi sarebbe forse una gran differenza fra il « piacere di obbligarsi e di sagrificarsi per un altro, « e quello di sagrificare un altro a sè; fra il piacere « di servire come mezzo volontario alla felicità di un « altro, e quello di farlo servire come mezzo al no« stro proprio vantaggio; fra il piacere di vivere e di « morire pel suo paese, e quello d' immolare il suo « paese alle proprie passioni? Sarebbe forse un abu« sare de' termini, o elevare una disputa di vocaboli « il pretendere che il primo di questi piaceri suppone « un amore disinteressato, e l'altro un amore inte« ressato? (1) »

CAPITOLO II.

Esame del Sistema Wolfiano, che fonda la Morale sul principio del perfezionamento di sè stesso.

§ 20. Abbiamo, come mi sembra, abbastanza provato che la morale non può esser poggiata sul solo principio della propria felicità.

Ma, che cosa diremo del sistema Wolfiano, che fa del perfezionamento di sè stesso il primo ed unico principio della morale? Questo perfezionamento di sè stesso è forse uno stato differente della propria feli-

(1) Ancillon, Développemens du Moi humain, c. XI.

cità? Che cosa è mai la felicità, secondo Wolfio? « Io « intendo (egli dice) per *felicità* lo stato in cui dura « costantemente il vero piacere (1). »

Lo stesso Filosofo definisce la *beatitudine filosofica*, o il *sommo bene*, nel modo seguente:

« La *beatitudine filosofica*, o il *sommo bene*, è un « non impedito progresso continuamente a maggiori « perfezioni. I filosofi in ogni tempo hanno molto nella « filosofia morale disputato del sommo bene: sarebbe « impresa molto lunga lo esporre le loro diverse sen- « tenze. La ragione per la quale noi definiamo il « sommo bene pel progresso non impedito sempre « a maggiori perfezioni, è evidente dalla stessa no- « zione del bene. Poichè il bene è ciò che perfeziona « il nostro stato; onde noi avremmo conseguito il no- « stro bene assolutamente se avessimo acquistato as- « solutamente la somma perfezione. Ma essendo l'uomo « un essere finito, non si può a lui comunicare la « somma perfezione, e non può perciò dirsi, che il « sommo bene dell' uomo sia ciò che lo rende assolu- « tamente perfettissimo. Intanto costa dall'esperienza, « che l'uomo può incessantemente acquistare mag- « giori perfezioni. Perciò non può all' uomo avvenire « un bene maggiore del progresso non impedito con- « tinuamente a maggiori perfezioni. Meritamente per- « ciò noi diciamo essere un tal progresso il sommo « bene dell' uomo. *Il bene dell' uomo si dee cercare « in sè stesso, non fuori di sè.* Si rigettano quindi « l'onore, le ricchezze, l'amicizia, che, appartenendo « allo stato esterno dell' uomo, si riferiscono a' beni « esterni, non già a' beni interni.

« Il bene interno dee su le prime perfezionar la

(1) Psych. emp., § 636.

« mente. *Perciò quando si fa quistione del bene*
« *inerente all'uomo, o, se volete, del bene che l'uomo*
« *possiede, Iddio non può dirsi il sommo bene del-*
« *l'uomo* (1).

Si osservi che il sommo bene, o la beatitudine filosofica di cui parla il citato filosofo, è la beatitudine di questa vita, ed egli ha la cura nel § 395, di distinguerla dalla beatitudine dell'altra vita, che il Redentore ha promesso a' suoi seguaci.

Ecco dunque la serie de' dommi Wolfiani: Il sommo bene è l'effetto ed il risultamento necessario della virtù. La felicità è l'effetto inseparabile del sommo bene. Il principio della morale o della virtù è il seguente: *Fa ciò che perfeziona il tuo stato.* Ciò vale quanto dire: *Fa ciò che ti rende veramente felice.*
« Il sommo bene, o la beatitudine, che abbiamo chia-
« mata *filosofica*, per non confondersi colla beatitu-
« dine promessa da Cristo a' suoi, e la vera felicità
« sono uniti con un vincolo inseparabile. Onde non è
« da maravigliarvi, che non rare volte la felicità è
« confusa col sommo bene da coloro che non fanno
« uso di un sufficiente acume nel distinguere le cose
« che sono fra di esse diverse. Niuno intanto può ne-
« gare che lo stato risultante da un altro sia diverso
« da quello da cui risulta (2).

« Il principio del diritto della Natura lo costituisce
« la seguente proposizione, che abbiamo chiamato la
« legge della Natura: *Fa quelle cose che rendono te*
« *ed il tuo stato più perfetto: lascia di fare quelle*
« *cose che rendono più imperfetto te ed il tuo stato,*
« o, ciò che è lo stesso: *Fa quelle cose, che ti ren-*

(1) Philos. pract. univ., 1 par., § 374.
(2) Op. cit., § 395.

« *dono più felice, e lascia di fare quelle cose che*
« *ti rendono più infelice.* »

Così scrive il Wolfiano Baumeistero, nel § 63 della seconda Parte della Filosofia Pratica, nel proemio del Diritto naturale.

Egli è vero, che Wolfio associa alla propria perfezione anche quella degli altri; ma noi vedremo nell'analisi del sistema, che la perfezione degli altri vi entra come mezzo per la propria.

Il sistema Wolfiano dunque, non riconoscendo che un solo principio razionale nell'anima umana, e subordinando il dovere alla propria felicità, è combattuto dagli stessi argomenti co' quali abbiamo di sopra confutato la morale dell'interesse bene inteso. Ma siccome Wolfio circonda questo sistema di tante parole identiche, che lo fa smarrire a' suoi lettori; e siccome da un'altra parte vi sono in esso alcune particolari opinioni di questa scuola non meno che alcune osservazioni giuste, così non sarà inutile il passarlo attentamente a disamina.

§ 21. Il principio della propria perfezione essendo, secondo Wolfio, il principio conoscitivo della morale, e de' doveri naturali dell'uomo, fa d'uopo su le prime spiegare che cosa è la perfezione secondo lo stesso filosofo: « La perfezione è il consenso nella varietà,
« cioè il consenso di più cose differenti, in un oggetto.
« Io chiamo poi *consenso*, la tendenza ad ottenere
« qualche cosa medesima. La perfezione si dice dagli
« scolastici *bontà transcendentale*.

« L'imperfezione, al contrario, è il dissenso nella
« varietà, cioè il dissenso di più cose differenti in un
« oggetto (1). »

(1) Ontolog., § 503 e 504.

Wolfio intraprende inoltre di darci una definizione logica del *piacere* e del *dolore*, che egli chiama *Tedio*. Il piacere egli dice, è la visione, o la cognizione intuitiva della perfezione. Supponiamo l'immagine dipinta dell'uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l'idea distinta del prototipo, cioè dell'uva reale. Ora è un fatto che tali immagini simili all'originale destano del piacere, e che esse lo destano appunto per la similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo, che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso, qualora tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere: se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può, in conseguenza, in opposizione al piacere, definirsi: La visione, o la cognizione intuitiva della imperfezione, la quale, come abbiamo detto, in opposizione alla perfezione consiste nella discordanza di più cose per ottenere un qualche fine. Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebriato di piacere per la ragione che costui riguarda questi libri come mezzi che concorrono tutti per l'acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere, che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio come una cosa opposta all'acquisto della scienza, cui egli tende.

Il *piacere*, conclude da simili esempj Wolfio, è dunque la visione o la cognizione intuitiva della perfezione: il *tedio* è la visione o la cognizione intuitiva dell'imperfezione. Il piacere poi ed il tedio si fanno

consistere in un sentimento o in una cognizione intuitiva della perfezione il primo, e dell' imperfezione il secondo, perchè il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole e dispiacevole, in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta; il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l'analisi. Il piacere, in conseguenza, ed il tedio traggono la loro origine dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell' imperfezione il secondo.

Questa nozione Wolfiana del piacere e del tedio è generale: essa, in conseguenza, è ancora applicabile a' piaceri ed a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e facile: ecco come Wolfio l'esegue: Il dolore de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; questo scioglimento o si fa attualmente, o pure, per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere.

Per quale altra ragione, in effetto, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo e ne sciolgono la continuità? Per quale altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità, che in queste parti si trova? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo, o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità o nella disposizione ad esso consiste ogni dolore de' sensi.

Da un' altra parte, la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo, ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell' organiz-

sazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano; e perciò alla perfezione di questo; ed in conseguenza rende imperfetta l'organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia Wolfiana l'anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo; anzi di tutte le sostanze create, avendo in essa l'idea dell'intero universo. L'Anima ha dunque nello stato di dolore una percezione confusa dell'imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

È notabile ciò che segue: *se noi riferiamo alla « perfezione del nostro stato alcune sensazioni, « percepiamo da queste del piacere.* Poichè se noi « riferiamo alcune sensazioni alla perfezione del no- « stro stato, in tal caso, presenti queste sensazioni, « siamo a noi consapevoli di qualche perfezione no- « stra. E consistendo il piacere nella consapevolezza « di qualche nostra perfezione; segue che se noi rife- « riamo alcune nostre sensazioni alla perfezione del « nostro stato, noi percepiamo del piacere da queste « sensazioni.

« La stessa cosa si conferma *a posteriori*. I bam- « bini mentre sono nutriti dal latte della madre, os- « servano, che così si tolgono loro le sensazioni mo- « leste della fame e della sete, e che, sedate tali sen- « sazioni, stanno eglino bene nel corpo. Nasce quindi « la nozione della perfezione dello stato, che eglino « congiungono colla dolcezza del latte, e per tal ra- « gione per mezzo di nozioni confuse si assuefanno a « riferire il sapore delle cose dolci alla perfezione « dello stato. Quando dunque, fatti più grandi, man-

« giano cose dolci, consapevoli allora della perfezione
« dello stato, ne percepiscono da ciò del piacere. Cer-
« tamente, quando col tempo si toglie questo pregiu-
« dizio dell' infanzia, non si percepisce allora più da
« loro tanto piacere dal mangiar cose dolci, quanto
« se ne percepiva prima. Che se poi col continuo
« mangiar cibi dolci si favorisce continuamente que-
« sto pregiudizio, nè viene ad essere debilitato da al-
« tri pregiudizj o giudizj veri, eziandio divenuti adulti
« continuano a percepire, mangiando cibi dolci, lo
« stesso piacere che vi percepivano quando erano
« bambini. Coloro i quali giudicano convenire alla
« perfezione dell' umana vita il godere di cibi ab-
« bondanti ed esquisiti; costoro percepiscono dall' uso
« di tali cibi un vivissimo piacere: coloro poi che non
« sono affetti da un tal pregiudizio, non ne provano
« un egual piacere.

« Le sensazioni perciò non partoriscono il piacere
« per sè stesse, ma in quanto è con esse unita l' opi-
« nione della perfezione dello stato. Onde avviene che
« in queste sensazioni si trovi ne'diversi soggetti tanta
« diversità; nè alcuno possa da sè stesso giudicare gli
« altri: del resto, questa opinione, la quale si associa
« colle sensazioni, nasce successivamente, onde è che
« molti ignorano la sua origine; e siccome essa è con-
« tenuta in una idea molto confusa, così quando ne
« hanno coscienza non la riconoscono.

« *Se riferiamo alcune sensazioni all' imperfe-*
« *zione del nostro stato, percepiamo da quelle del*
« *tedio.* La fame e la sete appartengono all' imper-
« fezione del nostro stato. Perciò quando percepiamo
« queste siamo a noi consapevoli dell' imperfezione
« del nostro stato. Costa poi dall' esperienza, che que-

« ste sensazioni sono moleste; e che noi percepiamo
« del tedio tanto dalla fame che dalla sete (1).

Essendo importante nella morale il distinguere il bene vero dal bene apparente; Wolfio incomincia dal distinguere la *perfezione vera dalla perfezione apparente*.

« Si dice *perfezione vera* quella la quale può dalla
« nozione della perfezione dimostrarsi di essere ine-
« rente alla cosa a cui si attribuisce, o quella che è
« realmente inerente alla cosa. Si chiama poi *perfe-*
« *zione apparente* quella che per errore noi attribu-
« iamo alla cosa (2).

Applica eziandio Wolfio le antecedenti nozioni al *bello*, ed al *deforme*, al *bene*, ed al *male*.

« Ciò da cui noi percepiamo del piacere, si dice
« *piacere* a noi, (o che a noi piace).

« Ciò da cui percepiamo del tedio si dice *dispia-*
« *cere a noi*.

« Ciò che piace si dice *Bello*.

« Ciò che dispiace si dice *Deforme* (3).

« Il bene è ciò che perfeziona noi, ed il nostro
« stato, o che ci rende più perfetti o più perfetti il
« nostro stato interno o esterno.

« Il male è ciò che rende più imperfetti noi o il
« nostro stato, sia interno, sia esterno (4).

§ 22. Queste definizioni Wolfiane sono soggette a valevoli obbiezioni.

In primo luogo la definizione della *perfezione* e quella dell'*imperfezione* sembrano contrarie alla legge

(1) Psych. emp., par. 2, § 530, e 531.
(2) Op. cit., § 510.
(3) Op. cit., § 542 e 543.
(4) § 554, e 565.

logica della definizione, la quale richiede, che la definizione sia reciproca col suo definito. Ora non ogni consenso di più cose per ottenere un fine costituisce una perfezione; nè ogni dissenso costituisce una imperfezione. Un uomo malvagio, il quale è sotto l'impero di una passione viziosa dominante nel suo cuore, dirige tutte le sue azioni al fine della passione medesima: vi è dunque un consenso fra le sue azioni libere; ed intanto chi dirà, che un tal consenso costituisce una perfezione nell' uomo di cui parliamo? Una compagnia di assassini consentono a rubare, e ad assassinare i passeggieri: chi dirà, che costoro costituiscono una società perfetta? Da un'altra parte, nell' uomo virtuoso vi è spesso una lotta fra la ragione e gli appetiti o le passioni; ed in questa lotta si manifesta e si perfeziona la virtù. Non ogni consenso dunque nella varietà è perfezione, nè ogni dissenso nella varietà è imperfezione. Wolfio, ed i suoi discepoli han cercato di rispondere a questa obbiezione. Non si dee, eglino dicono, applicare questa nozione generale della perfezione a' casi speciali, senza determinare specialmente il consenso nella varietà. Così non basta il dire, che la vita umana è *perfetta*, quando vi è un consenso fra le azioni libere dell' uomo verso un fine; ma si dee aggiungere, che un tal consenso dee versarsi nella tendenza delle azioni libere verso lo stesso fine, cui tendono le azioni naturali. Nell' uomo malvagio le azioni libere non consentono col fine della sua natura: egli, per natura, tende alla felicità, e la cerca per mezzo delle sue stesse azioni male; ed intanto non la trova, poichè queste azioni per loro natura non vi tendono; vi è qui un dissenso fra il fine ed i mezzi.

Ma, con buona pace di Wolfio e de'suoi discepoli, questa risposta non iscioglie l'obbiezione. La defini-

zione del genere dee sempre trovarsi nella definizione della specie con un di più; e qualunque definizione dee essere reciproca col definito. Se la perfezione si fa consistere generalmente nel consenso della varietà, ovunque vi è consenso nella varietà vi dee esser perfezione: ora in un uomo che dirige le sue azioni libere verso i piaceri de' sensi vi è certamente un consenso nella varietà di queste azioni, ed un consenso fra queste azioni ed il piacere sensibile che egli cerca, ed ottiene. Nè importa che egli, ottenuti i piaceri de' sensi, non sia felice; poichè fa d'uopo distinguere la felicità generale, che dee determinarsi dall' intera esistenza dell' uomo, ed il fine particolare di una data azione, o di una data serie di azioni.

L' esempio stesso che Wolfio adduce nel § 504 dell' Ontologia milita contro di lui. Se definisco il triangolo, egli dice, per una figura terminata da tre linee, segue forse che io possa definire il triangolo sferico rettangolo, per una figura terminata di tre linee; perchè così ho definito il triangolo in generale? No, io rispondo: ma ciò non è un rispondere alla quistione: io non posso definire il triangolo sferico rettangolo per una figura terminata di tre linee; ma mi è permesso di asserire, anzi son necessitato di farlo, che il triangolo sferico rettangolo è una figura terminata di tre linee. Se la perfezione si definisce pel consenso nella varietà; ovunque trovo questo consenso nella varietà, son necessitato di trovare la perfezione; nè importa che io non esegua la definizione della specie. Io dirò con verità: *l' uomo è un vivente sensitivo*; sebbene non definisca con ciò l' uomo; e dirò, in conseguenza, con verità: *l' uomo è un animale*, sebbene questa proposizione non sia una definizione dell' uomo. Se

non ogni consenso nella varietà è una perfezione, la perfezione non può logicamente definirsi pel *consenso nella varietà;* e se non ogni dissenso nella varietà è un'imperfezione, l'imperfezione non può logicamente definirsi pel *dissenso nella varietà*. In un uomo, che dal male si converte al bene, io trovo un dissenso, una contrarietà fra lo stato seguente e lo stato antecedente della vita di questo uomo; e più questa contrarietà si manifesta più la conversione di lui sarà perfetta. In un uomo che è ammalato, e che colla cura passa nello stato di sanità io trovo similmente una contrarietà fra lo stato seguente, e lo stato antecedente; e questa contrarietà costituisce la perfezione dello stato seguente.

Buhle espone questa dottrina Wolfiana così: « Le « azioni libere trascinano differenti cambiamenti, sia « nel corpo, sia nell'anima, per rapporto a'loro stati, « ed alle loro relazioni colle cose esteriori. Esse dif- « feriscono dunque molto riguardo alla loro impor- « tanza. Lo stato in cui esse mettono l'uomo è in « armonia o in contradizione cogli stati anteriore e « seguente. Per esempio, una persona è bene in sa- « lute, ma essa si carica lo stomaco di alimenti, o di « bevande, e cade così in uno stato contrario al pre- « cedente; laddove se essa mangia e beve con mode- « razione, il suo stato rimane in armonia con quello « che precedeva. Un uomo fa un'azione lodevole, « acquista così una considerazione maggiore di quella « che aveva, ed il suo stato attuale è in armonia col- « l'antecedente: ma se egli ne commette una malva- « gia, la sua considerazione diminuisce, ed il suo stato « attuale è in contradizione coll'antecedente. Ora al- « lora che lo stato presente di un uomo è in armonia « col passato e col seguente, quest'uomo è perfetto, e « tanto più perfetto quanto l'armonia è più grande.

« Ma quando lo stato attuale contradice gli stati pre-
« cedente e seguente, l'uomo è imperfetto, e tanto più
« imperfetto, quanto più il contrasto è pronunciato.

Ciò che dice Wolfio sul piacere e sul tedio, è ancora, secondo me, non solamente oscuro o precario, ma eziandio falso. Non può negarsi che vi sieno sensazioni originariamente piacevoli e dolorose: ora secondo Wolfio il piacere ed il tedio, di cui è una specie il dolore fisico, consistono nella visione o cognizione intuitiva della perfezione o dell' imperfezione: da ciò sembra potersi dedurre, che vi sono sensazioni piacevoli per la loro natura, e che queste son quelle che consistono nella visione o rappresentazione della perfezione del proprio corpo; e che vi sono ugualmente sensazioni dispiacevoli per la loro natura, le quali consistono nella visione o nella rappresentazione della imperfezione del proprio corpo: intanto Wolfio pretende che le sensazioni non sono piacevoli per sè stesse, ma per l'associazione della nozione della perfezione dello stato del proprio corpo: *Sensationes non per se voluptatem pariunt, sed quatenus ipsis adhaeret de perfectione status opinio* (§ 550, psych. emp.). Ma questa visione o cognizione intuitiva della perfezione del proprio corpo, in cui consiste il piacere, *voluptas*, secondo Wolfio, è ella altra cosa dalla sensazione piacevole, o dal piacere pe' sensi? Wolfio pare che supponga, che la cognizione intuitiva della perfezione del proprio corpo sia una cosa diversa dalla sensazione piacevole o dal piacere de' sensi: qual è mai questa facoltà dell' anima che ci dà questa nozione oscura o intuitiva della perfezione del proprio corpo? La cognizione intuitiva della perfezione o dell' imperfezione del proprio corpo è, secondo Wolfio, un giudizio inviluppato nelle nozioni

confuse dello stato del proprio corpo. « Si dee attentamente notare, non esser necessario in generale, « che alcuno giudichi esser perfetto l'oggetto che percepisce; poichè basta che una qualche perfezione « vera apparente sia confusamente percepita. Così « non è necessario giudicare essere l'immagine simile « al prototipo perfetta; ma basta che siate a voi stesso « conscio di questa similitudine . . . Poichè il giudizio « con cui si stabilisce, Contenere in ciò di cui siete a « voi stesso conscio la perfezione della cosa percepita, « s'involve nelle nozioni confuse, di modo che non si « riconosce, se non da colui che con un singolare « acume è valevole a svilupparle, ed a renderle di- « stinte (1).

Ammettendo questa oscura dottrina, non può non dedursi legittimamente dalla stessa, che il piacere de' sensi è inseparabile dalla perfezione del proprio corpo, ed il dolore de' sensi è inseparabile dall'imperfezione dello stesso. Nella rappresentazione confusa dello stato del proprio corpo, che ci dà la sensazione, s'involve il giudizio della perfezione o dell'imperfezione di questo stato: un tal giudizio non può mai, in conseguenza, disgiungersi nella sensazione; e perciò la sensazione piacevole non può disgiungersi dalla perfezione del proprio corpo, e la sensazione dolorosa dall'imperfezione dello stesso. Tutto ciò dunque che produce un piacere de'sensi produce la perfezione del nostro corpo, ed è un vero bene; e tutto ciò che produce un dolore de'sensi produce l'imperfezione, ed è un vero male. La distinzione dunque fra il bene apparente, ed il bene vero, come quella che si pone fra il male apparente ed il male vero è, nel si-

(1) Nota del § 512, della Psych. emp.

stema Wolfiano, nulla ed assurda. Buhle, nell'esposizione del sistema di Wolfio sembra di aver veduto ciò: Se la ragione e la sensibilità sono in contrasto « l'una coll'altra, ciò è per l'effetto della contra« rietà delle idee che nascono da queste due sorgenti. « I sensi pingono buona una cosa, che la ragione ri« getta come mala, e ciò che la ragione approva ri« pugna sovente a' sensi. La sola quistione che resta « a risolvere qui è la seguente: Donde proviene il « contrasto delle idee della sensibilità e della ragione, « poichè, secondo il sistema di Wolfio, le idee della « ragione non sono altra cosa che quelle de' sensi « elevate alla realtà? Il ragionamento di Wolfio conclude inoltre dal particolare all'universale: Vi sono de' piaceri, i quali nascono dalla percezione di un concorso di cause per un effetto: tutti i piaceri dunque nascono dalla percezione di un concorso di cause per un effetto, o dalla percezione del consenso nella varietà. Tale è il ragionamento Wolfiano, ed il difetto salta agli occhi. Gran parte degli errori di questo filosofo, son derivati dalla mania di voler dare delle definizioni logiche di tutte le nozioni; quindi ha cercato di definire logicamente tutte le nozioni semplici. Un' altra parte de' suoi errori si dee alla falsa nozione, che pel pregiudizio dell' armonia prestabilita egli si è formato dell' anima, a cui ha attribuito gratuitamente l'idea dell' intero universo, e di ciascuna delle sostanze di cui l'universo si compone.

Il filosofo di buona fede riconosce come un fatto primitivo, che vi sono sensazioni piacevoli e sensazioni dolorose, o, in altri termini, piaceri e dolori *fisici* o *sensuali*: ma egli non intraprende di spiegar questo fatto, nè di dare una definizione logica del piacere, e del dolore. Egli, poggiato su l'esperienza, riconosce,

che vi sono de' piaceri sensuali contrarj alla ragione, o perchè son causa di maggiori dolori, o perchè ci privano di maggiori piaceri, o perchè son contrarj al dovere. Egli riconosce, appoggiato su la stessa esperienza, che vi son de' dolori fisici uniformi alla ragione, sia perchè ci producono maggiori piaceri, sia perchè ci tolgono de' maggiori dolori, sia perchè abbiamo il dovere di soffrirli. Su queste incontrastabili osservazioni egli poggia la distinzione del *bene vero* e del *bene apparente*, del *male vero*, e del *male apparente*. Egli osserva, che, oltre de' principj indeliberati ed inreflessi di azione, vi sono due principj razionali di azione, cioè il principio della *felicità*, e quello del *dovere*. Egli confessa, che spesso vi ha una lotta fra questi principj indeliberati, ed i principj razionali; che il principio solo razionale della felicità importa di negare, quando che sia, all' uno o all'altro particolare principio indeliberato di azione il soddisfacimento che domanda. Egli ripone la perfezione *morale* dell' uomo nell' *agire conformemente alla legge della sua natura;* ed egli riconosce questa legge nella ragione che gli prescrive il dovere.

§ 23. La dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono, come abbiamo veduto, secondo Wolfio, indizj sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere a' sensi è un ben vero,* è un principio falso; essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti, non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giu-

dizio non lascia di esser falso; mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente, il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi, e nondimeno da riporsi nella classe de' veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato: così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene, se concorresse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello che ci ferisce, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del nostro stato è dunque, secondo il sistema Wolfiano, il principio che determina le buone e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone*, che perfezionano il nostro stato; quelle poi son *male*, che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare, che la perfezione percepita sia una vera perfezione, il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni certe sono costanti, ed è sempre vero, che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente, quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare, che l'imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non digenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell'imperfezione costituisce costantemente il tedio. La

conoscenza della verità è una perfezione certamente, e l'avere ritrovato la verità coll'uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appresa dagli altri: il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio; ed il piacere di avere scoperto da sè stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello che risulta dall'aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario, che un uomo, considerando di aver passato i suoi bei giorni nell'ozio, nelle crapule, nelle gozzoviglie; e che da ciò sia derivata l'ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio; un tal tedio sarà costante, e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

Essendo il principio della propria perfezione il principio fondamentale di tutta la filosofia morale, quali sono, si domanda, le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro Autore risale alla destinazione dell'intera natura; e non sarà inutile conoscere la sua dottrina su di questo oggetto.

Alcune cose nella natura si eseguono, ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre: quando le prime non sono male, si chiamano *gli usi delle seconde.* Così coll'aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: la formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l'uso dell'aratro. L'*uso* è dunque la dipendenza dell'esistenza di una cosa non mala da un'altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in sè considerata non mala, si dirà essere l'uso della penna. Quando poi la cosa, che per mezzo di un'altra si esegue, è mala, la cosa eseguita si chiamerà l'*abuso*

di quella per cui si esegue. L'uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita, ecc.; l'*abuso* sarebbe l'uccisione ingiusta di un uomo. L'uso della zappa è il lavorare i terreni; l'*abuso* l'uccidere ingiustamente un uomo. Quando l'essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell'Autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l'essere intelligente opera: così se un uomo fa o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola per tagliar le vivande, un tale uso sarà il fine del coltello. L'uso può estendersi al di là del fine dell'Autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello pel quale l'Autore l'ha fatto, per esempio per tagliare de' legni, per difendersi, in caso di essere assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell'intenzione di colui che ha formato o fatto formare il coltello non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile che l'esperienza ci manifesta. Così l'uso degli occhi è la *visione*. Questa in effetto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in sè non mala, si dice benissimo, che l'uso dell'occhio è la visione: nello stesso modo l'uso delle orecchie è il *suono*, l'uso delle narici è *l'odore*, l'uso del gusto è il *sapore*, ecc. L'Autore Supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create: se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere: egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi,

cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i fini per i quali Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste.* Dal Sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole, ecc. Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il Sole per isparger su la terra il calore e la luce, e per produrvi le nubi, ecc., poichè egli vuole il Sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero, che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose, non può negarsi che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L'uomo può servirsi del ferro per l'agricoltura e per le arti meccaniche: si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire pel proprio uso. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini, per cagion di esempio, hanno costruito delle barche, e de' vascelli, per estendere e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno, e gli altri materiali, e l'uomo, colla potenza di servirsi di tali materiali, per questa costruzione e di questi vascelli, e di queste barche per estendere il commercio, e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi, che uno de' fini di Dio nella creazione del legno, e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all'uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro.

Da tutto ciò segue, che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi; e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio nella forma-

zione dell' uomo. Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarj alla vita: tali sono, per esempio, il cuore, ed i polmoni: l' uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarj: così, l'uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare, ecc; quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all' anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi: esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell'anima.

Le potenze dell' anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi; la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito; l' immaginazione per riprodurci, in assensa degli oggetti sensibili, le idee che ne abbiamo avute; e generalmente tutte le facoltà dell' anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene. L' uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere, e per gli stessi fini delle azioni naturali o per fini diversi. Così l' uomo può, per esempio, mangiare per nutrirsi, o mangiare pel solo piacere del mangiare: nel primo caso la nutrizione essendo il fine naturale di molte parti del nostro corpo, l' azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un diverso fine delle naturali. Similmente l' uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l' uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per pro-

creare de' figli. L'ubbriaco beve del vino, e si serve di questo contro il fine della natura; perciò l'uso che egli ne fa tende non a conservare, ma a distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s'immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura; similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini, ma per essere l'apostolo dell'errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L'uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi.

La perfezione consistendo, secondo il filosofo di cui esponiamo la dottrina, nel consenso di più cose verso di un fine, segue, che quando l'uomo determina le sue azioni libere per gli stessi fini naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere e le cose naturali; e che quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le azioni libere e le cose naturali: nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell'uomo; nel secondo caso le azioni libere tendono all'imperfezione dello stesso stato dell'uomo: nel primo caso le azioni sono *buone*; nel secondo sono *male*. Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura di queste azioni e della natura delle cose si chiama *bontà intrinseca e malizia intrinseca delle azioni*. Vi è dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca. Come le azioni libere divengono buone o male per le loro sequele, e che ciò che ne risulta ha la sua causa in esse, e non può non avvenire, le azioni sono buone o male per sè stesse, e non son tali per la volontà divina. Supponendo eziandio (ciò che è impossibile) che non vi fosse Dio,

e che lo stato attuale delle cose potesse sussistere senza di lui, le azioni libere non lascerebbero di essere buone o male per sè stesse..

La conoscenza o l'idea chiara del bene è la ragion determinante della volontà. La conoscenza o l'idea chiara delle buone azioni è dunque la ragion determinante della volontà a volerle, e l'idea delle male azioni è la ragion determinante della volontà a non volerle. La conoscenza, in conseguenza, delle azioni buone, e delle azioni male, pone l'uomo nella necessità *morale* di fare le prime, e di non fare le seconde. Questa necessità morale è l'*obbligazione passiva*. Questa necessità morale è ipotetica, non assoluta, poichè l'opposto del moralmente impossibile non involve contradizione in sè stesso; ma ripugna in un dato soggetto per le perfezioni morali che in questo si ritrovano, come sono per lo appunto le idee chiare delle azioni buone, e delle azioni male. *Obbligare* uno a fare una data azione è legare a questa azione un motivo, che determina la volontà a farla: in questa connessione de' motivi coll'azione consiste secondo Wolfio l'*obbligazione attiva*.

Tutto ciò poteva, senza tanto circuito di parole che tende ad oscurarlo, esprimersi chiaramente così: Le azioni buone essendo le cause necessarie di un piacere vero e costante, vi è una connessione fra le azioni buone e la felicità; siccome ve ne è una fra le azioni male ed il tedio costante, e perciò lo stato d'infelicità, questa connessione essendo nella natura delle cose: la natura ci obbliga dunque a fare le buone azioni, ed a non fare le male.

Come le azioni libere divengono buone o male per i loro effetti, fa d'uopo per conoscerle della facoltà che ci mostra la connessione delle cose. Questa facoltà

è la ragione. Il bene ed il male son dunque conosciuti per mezzo della ragione. La ragione c' insegna dunque ciò che noi dobbiamo fare o non fare; ciò vale quánto dire che essa c' insegna la legge della natura: da ciò segue, che colui il quale opera secondo la ragione vive secondo la legge della natura, e che un essere veramente ragionevole non può vivere altrimenti che di una maniera conforme a questa legge. In altri termini, l' *uomo ragionevole è a sè stesso la sua propria legge.*

A formare un' azione libera esterna è necessario il concorso dell' intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell' intelletto, che della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona, in tal caso l' azione chiamasi *retta.* Dalla parte dell' intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell' azione particolare, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell' azione medesima dalla parte della volontà si richiede che ella voglia l'azione buona, e che non voglia l'azione mala: inoltre si richiede che voglia l' azione buona per la bontà intrinseca dell'azione; non già per ragioni che convengono eziandio a'beni apparenti; che non voglia l'azione mala per la malizia intrinseca dell'azione, non già per ragioni, che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice si richiede, che i moti tutti necessarj all' azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, mi servo di questo esempio. Se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d' uopo che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione; poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio relativo alla sua

bontà o malizia potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bisogno di nutrimento; se il cibo che mangiate è salubre, se finalmente lo mangiate pel fine della nutrizione, la nozione dell'azione, che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata; perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio, che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: Il mangiare un cibo salubre, quando il corpo ha bisogno di nutrimento, pel fine della conservazione del corpo, è un'azione buona: Or tale è l'azione che io ho in veduta; questa azione è dunque buona. Ma se avreste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come *un mangiare*, non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell'azione; poichè il mangiare in certe circostanze, e con alcune determinazioni è un'azione buona; in altre circostanze, e con altre determinazioni è un azione mala. Se dunque dite: *l'azione di mangiare che ho in veduta è buona*, il vostro giudizio sarà falso: se ugualmente dite: *l'azione di mangiare che ho in veduta è mala*, il vostro giudizio è anche falso; poichè quest'azione non è nè buona, nè mala, ma indifferente. L'azione non cessa di essere indifferente, se non quando è sufficientemente determinata. Secondo il sistema Wolfiano dunque il principio, che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male, è la seguente proposizione: *Fa quelle cose, che rendono più perfetto il tuo stato; lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato.* Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione, ed il tedio nella percezione dell'imperfezione; la proposizione enunciata è dunque equiva-

lente a questa: *Fà quelle cose, le quali ti producono un piacere costante, o che non può degenerare in tedio: lascia di fare quelle cose che ti producono un tedio costante, o un piacere che può degenerare in tedio.* La felicità, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni: la stessa proposizione in primo luogo eunnciata è dunque equivalente eziandio a questa: *Fa quelle cose che ti rendono felice: lascia di fare quelle cose che ti rendono infelice.*

La propria felicità, senza far tanto giro di parole, è dunque, in questo sistema, il principio conoscitivo della morale. Un tal principio si dice conoscitivo, poichè per mezzo di esso si possono conoscere, e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s' intende una proposizione la quale esprime ciò che dee farsi, o non farsi. Se l' obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale, o legge della natura.* Il principio della propria perfezione o della propria felicità è la legge primitiva della natura, poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar sè stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione, ed il piacere costante una connessione necessaria, perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell' uomo, e da quella delle cose naturali. Iddio è l'Autore supremo dell'uomo, e delle cose tutte: egli è dunque l' autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura. Questa legge in conseguenza, è una *legge divina;* e la volontà di Dio si è, che noi fossimo obbligati di osservar questa legge.

Tale è il sistema Wolfiano su la morale. Io, per esporlo con chiarezza, ho ravvicinato le diverse proposizioni di Wolfio, che si trovano sparse in varie sue opere, come nella Psicologia Empirica, nella Teologia Naturale, e nella Filosofia Pratica universale. Sarebbe stata cosa molto lunga e nojosa ed avrebbe prodotto dell'oscurità il tradurre dal latino i diversi §§ in cui la dottrina tale quale io l'ho esposta si trova.

§ 24. Dall'esposizione del sistema Wolfiano si ravvisa che in questo sistema non si ammette altro principio razionale di azione, se non che quello della *felicità*, e dell'*interesse bene inteso*. Ma siccome vi sono de' §§ i quali potrebbero far credere il contrario, così mi trattengo alquanto per dileguare qualunque sospetto che possa insorgere in contrario.

« *La determinazione delle azioni libere per le*
« *stesse ragioni finali delle azioni naturali, non già*
« *per ragioni diverse, è il principio con cui si pos-*
« *sono conoscere le leggi naturali, e tutto il diritto*
« *naturale.* Poichè la legge precettiva della natura ci
« obbliga a fare le azioni, le quali per sè stesse ten-
« dono alla perfezione nostra e del nostro stato. Ora
« se le azioni libere si determinano per le stesse ra-
« gioni finali, per le quali sono determinate le natu-
« rali, queste azioni libere tendono alla perfezione
« dell'uomo; se poi si determinano per ragioni finali
« diverse tendono all'imperfezione dell'uomo. Poichè
« dunque dalla determinazione delle azioni libere per
« le stesse ragioni finali, e non per diverse, di quelle
« onde son determinate le naturali, s'intende perchè
« alcune azioni si devono fare in forza della legge na-
« turale, ed alcune altre si debbono ommettere, ed il
« principio di conoscere (conoscitivo) è una proposi-
« zione per la quale s'intende la verità delle altre

« proposizioni. La determinazione delle azioni libere « per le stesse, e non per diverse ragioni finali, per « le quali si determinano le naturali, è il principio « delle leggi naturali; ed in conseguenza eziandio del « diritto naturale, che per le stesse azioni si dà al« l'uomo (1).

Non vi è dunque dubbio che la perfezione del proprio stato; e perciò la nostra felicità, o il piacere costante, e quello che non degenera in tedio, è, secondo Wolfio, il principio conoscitivo della morale. Da questo unico principio Wolfio deduce non solamente i doveri verso sè stesso, ma eziandio i doveri verso i nostri simili.

« *Niuno degli uomini da sè solo può perfezionare « sè ed il suo stato; ma ognuno ha bisogno del soc« corso degli altri; nè la perfezione può ottenersi, « se non colle forze congiunte degli altri* (2). » Wolfio invoca l'esperienza in prova di questa proposizione; indi soggiunge il seguente § 221.

« *Gli uomini per la loro essenza e natura sono « obbligati a promuovere la perfezione propria e « del proprio stato colle forze riunite*. Poichè cia« scun uomo è obbligato a perfezionar sè stesso; ma « niun uomo può da sè solo perfezionarsi, ma ha bi« sogno del soccorso degli altri, nè la perfezione può « ottenersi se non colle forze riunite, è perciò neces« sario che gli uomini sieno obbligati a promuovere « colle forze riunite la propria perfezione, e quella « del proprio stato.

Ma io non intendo molto bene la forza dell'argomento Wolfiano. Io sono obbligato di perfezionarmi;

(1) Philos. pract. univ. 1 par., § 179.
(2) Ibid. § 220.

ma non posso da me solo perfezionarmi, ed ho bisogno delle forze degli altri a perfezionarmi: quale illazione può scendere da queste premesse? Io non ne veggo altra che questa: *io son obbligato di far concorrere le forze degli altri alla mia perfezione.* Ma come potrò io farle concorrere? Coll'uso della mia forza? Ciò produrrebbe lo stato di oppressione del debole, e la violazione di ogni diritto: come dunque potrò far concorrere gli altri a perfezionarmi? Presentando loro de' motivi, che gli obblighino a concorrere al mio perfezionamento; io perciò non offenderò gli altri, per non porli nello stato che essi offendano me: io farò del bene agli altri, acciò gli altri facciano del bene a me: io dunque concorrerò, per quanto è in mio potere, al perfezionamento degli altri acciò ottenga, in ultimo risultamento, che gli altri concorrano al mio perfezionamento.

Egli non vi ha mezzo: o il perfezionamento degli altri, è un principio conoscitivo primitivo, ed indipendente da quello del proprio perfezionamento; ed in tal caso è evidentemente falso ciò che Wolfio insegna, nel riportato § 179, che il proprio perfezionamento è il principio conoscitivo di tutte le leggi naturali, e di tutto il diritto della Natura; o il perfezionamento degli altri si deduce dal principio del proprio perfezionamento; ed in tal caso il perfezionamento degli altri non può essere che un mezzo per conseguire il proprio. Ma la morale dell'utile o dell'interesse bene inteso non insegna una dottrina diversa: questa morale Wolfiana è dunque, in ultimo risultamento, la morale dell'utile. Ecco come ragiona l'Autore della Morale universale: « La morale è la « scienza de' rapporti che sussistono fra gli uomini, « e de' doveri che derivano da questi rapporti. O, se « si vuole, la morale è la conoscenza di ciò che deb-

« bono necessariamente fare o evitare gli esseri in-
« telligenti e razionali, che vogliono conservarsi e vi-
« vere felici in società.

« Per essere universale la morale dee essere con-
« forme alla natura dell' uomo in generale, cioè fon-
« data su la sua essenza, su le proprietà e qualità che
« si trovano costantemente in tutti gli esseri della sua
« spezie, e per le quali egli si distingue dagli altri
« animali. Donde si vede, che la morale suppone la
« scienza della natura umana.

« I rapporti sussistenti fra gli uomini sono le diffe-
« renti maniere con cui essi operano gli uni su gli al-
« tri, o con cui essi influiscono sul loro *benessere* re-
« ciproco. I doveri della morale sono i mezzi che un
« essere intelligente e capace di esperienza dee pren-
« dere per ottenere la felicità verso la quale la sua
« natura lo forza di tendere incessantemente. Cammi-
« nare è un dovere per chiunque vuol condursi da un
« luogo in un altro; essere utile è un dovere per
« chiunque vuole meritare la stima e l' affezione de'
« suoi simili; astenersi di far male è un dovere per
« chi teme di attirarsi l' odio ed il risentimento di
« coloro che egli sa di poter contribuire alla propria
« felicità. In un vocabolo, il dovere è la convenienza
« de' mezzi col fine che alcuno si propone; la sapienza
« consiste a proporzionare questi mezzi a questo fine,
« cioè ad impiegarli utilmente per ottener la felicità
« che l' uomo è fatto per desiderare.

« L' obbligazione morale è la necessità di fare o di
« evitare certe azioni in veduta del *benessere* che noi
« cerchiamo nella vita sociale. Colui che vuole il fine
« dee volere i mezzi. Ogni essere che desidera di ren-
« dersi felice è obbligato di seguire la strada la più
« propria a condurlo alla felicità, e di allontanarsi da

« quella che l'allontana dal suo scopo, sotto pena di
« essere infelice. La conoscenza di questa strada e di
« questi mezzi è il frutto della esperienza, che sola
« può farci conoscere, e lo scopo che dobbiamo pro-
« porci, e le vie le più sicure per pervenirvi.

« I legami che uniscono gli uomini gli uni agli al-
« tri non sono che le obbligazioni ed i doveri a' quali
« essi sono sommessi in seguito de' rapporti che sus-
« sistono fra di essi. Queste obbligazioni o doveri sono
« le condizioni senza le quali eglino non possono ren-
« dersi reciprocamente felici. Tali sono i legami che
« uniscono i padri ed i figliuoli, i sovrani ed i sudditi,
« la società co' suoi membri.

« L'uomo non può essere riguardato in uno stato
« di solitudine o privato di tutti i rapporti cogli es-
« seri della sua spezie se non che per mezzo di un'
« astrazione. Ciò che si chiama *lo Stato di Natura*
« sarebbe uno stato contrario alla natura, cioè oppo-
« sto alla tendenza delle facoltà dell'uomo, nocevole
« alla sua conservazione, opposto a quel benessere che
« per sua natura desidera costantemente. Ogni uomo
« è il frutto di un'associazione formata da suo padre
« e da sua madre, senza il soccorso de' quali egli non
« avrebbe giammai potuto conservarsi. Nato nella so-
« cietà, circondato di esseri utili e necessarj alla sua
« conservazione, a' suoi piaceri, alla sua felicità, egli
« sarebbe contro la sua natura di voler rinunciare ad
« uno stato di cui egli prova a ciascun istante il bi-
« sogno, e di cui non potrebbe privarsi senza ren-
« dersi infelice.

« Quando si dice, che l'uomo è un essere socie-
« vole, con ciò si denota che la sua natura, i suoi
« bisogni, i suoi desiderj, le sue abitudini l'obbligano
« di vivere in società con degli esseri simili a lui, col

« fine di difendersi per mezzo de' loro soccorsi da'
« mali che egli teme, e di procurarsi i beni neces-
« sarj alla sua propria felicità.

« Una società è l'unione di molti esseri della spezie
« umana, riuniti nella veduta di travagliare di con-
« certo alla loro scambievole felicità. Ogni società
« suppone invariabilmente questo scopo: sarebbe una
« cosa contraria alla natura, che esseri animati in-
« cessantemente dal desiderio di conservarsi e di ren-
« dersi felici si approssimassero o si unissero gli uni
« agli altri per travagliare alla loro distruzione, o alla
« loro reciproca infelicità. Tosto che due esseri si as-
« sociano, si dee concludere, che eglino hanno biso-
« gno l' uno dell' altro, per ottenere qualche bene
« che desiderano in comune: così la felicità comune
« degli associati è lo scopo necessario di ogni società
« composta di esseri intelligenti e ragionevoli.

« Il genere umano nel suo insieme non è che una
« vasta società composta di tutti gli esseri della spe-
« zie umana. Le differenti nazioni non debbono essere
« riguardate che come individui di questa società ge-
« nerale. I popoli diversi che noi vediamo sul nostro
« globo sono società particolari, distinte dalle altre
« per mezzo de' nomi de' paesi che esse abitano: se
« esse facessero un migliore uso della loro ragione,
« invece di combattersi e di distruggersi, dovrebbero
« cospirare a rendersi reciprocamente felici. In cia-
« scuna nazione una città o un villaggio forma una
« società particolare, composta di un certo numero di
« famiglie e di cittadini, interessati egualmente al be-
« nessere di questa associazione particolare, ed alla
« conservazione della nazione, di cui fanno parte.
« Una famiglia è una società più particolare ancora,
« composta di un numero più o meno considerabile

« d' individui, discesi dalla stessa sorgente, e distinti
« per mezzo del nome da coloro che hanno un' ori-
« gine differente. Il matrimonio è una società formata
« dall' uomo e dalla donna per travagliare a' loro bi-
« sogni, ed alla loro felicità scambievole. L' amicizia
« è un associazione di molti uomini, che si giudicano
« capaci di contribuire alla loro reciproca felicità. Le
« unioni durevoli o passeggiere di coloro che si asso-
« ciano per alcune imprese, pel commercio, ecc.,
« non hanno e non possono avere per iscopo, che di
« mettere le loro forze in comune col fine di procu-
« rarsi de' comuni vantaggi.

« In un vocabolo, tosto che molti individui si riu-
« niscono nella veduta di ottenere un fine comune,
« eglino formano una società. Le associazioni di dif-
« ferenti popoli e de' loro capi si nominano *Alleanze*:
« esse hanno per oggetto la loro difesa, la loro con-
« servazione, i loro reciproci interessi, finalmente de'
« vantaggi che da sè soli eglino non potrebbero pro-
« curarsi.

« La conoscenza de' doveri dell' uomo verso sè
« stesso lo conduce direttamente alla scoperta di ciò
« che egli dee a' suoi simili, a' suoi associati. Quale
« che siasi la varietà che si trova fra gl' individui, di
« cui il genere umano è composto, tutti si accordano,
« come si è veduto, a cercare il piacere, a fuggire il
« dolore: la menoma riflessione dovrebbe dunque far
« conoscere a ciascuno di essi ciò che egli dee ad es-
« seri organizzati, conformati, sensibili come egli è,
« la cui assistenza, affezione, stima, benevolenza, sono
« necessarie alla sua propria felicità in tutti i momenti
« della sua vita. Così ciascun uomo in società dovrebbe
« dire a sè stesso: *Io sono uomo, e gli uomini che*
« *mi circondano sono esseri come me. Io son sensi-*

« *bile, e tutto mi prova, che gli altri sono come me*
« *capaci di sentire il piacere ed il dolore: io cerco*
« *l'uno ed io temo l'altro: esseri dunque simili a*
« *me provano gli stessi desiderj, e gli stessi timori.*
« *Io odio coloro che mi fanno del male, o che met-*
« *tono ostacoli alla mia felicità: io divengo dun-*
« *que un oggetto dispiacevole per tutti coloro di cui*
« *le mie volontà o le mie azioni contrariano i de-*
« *siderj. Io amo coloro che contribuiscono alla mia*
« *propria felicità; io stimo coloro che mi procurano*
« *una esistenza piacevole; io son pronto a far tutto*
« *per essi: per essere amato dunque, stimato dagli*
« *esseri che mi rassomigliano, io debbo contribuire*
« *al loro benessere, alla loro utilità.*

« Su queste riflessioni sì semplici, sì naturali, dee
« per lo appunto fondarsi ogni morale. Che l'uomo
« consideri ciò che egli è, ciò che desidera, e troverà
« che la Natura gli mostra ciò che egli dee fare per
« meritare l'affezione degli altri, e che questa Natura
« lo porta alla virtù.

« *La virtù non è mica contraria a' pendii della*
« *nostra Natura; ella è, come dice Cicerone, la*
« *Natura perfezionata. Est autem nihil aliud vir-*
« *tus quam in sè perfecta, et ad summum perducta*
« *Natura* (De legibus, lib. 1, c. 8) (1). »

Paragonando la dottrina esposta del Barone d'Holbach sul principio conoscitivo della morale con quella di Wolfio su lo stesso oggetto, se ne conosce l'identità. Il primo non ammette altro principio che quello della propria felicità, ed il secondo quello della propria perfezione, nella cui conoscenza consiste la felicità. La

(1) La Morale universelle par le baron d'Holbach, sez. 1, cap. 1; sez. 2, cap. 2 e 3.

differenza non è mica nel pensiere, ma nel modo dell'espressione. Gli uomini, dicono tutti e due questi filosofi, son obbligati di procurare il loro benessere reciproco o la loro reciproca perfezione colle loro forze riunite. Non ci facciamo illudere dalle parole. Ciò vuol dire: Io son obbligato di concorrere alla vostra felicità, per far che voi concorriate alla mia: la propria felicità è dunque il fine ultimo a cui tendono in questo sistema i doveri verso degli altri. Io ho molto grano: voi avete molto olio: io vi dò del grano di cui voi avete bisogno, acciò voi mi diate dell'olio di cui io ho bisogno: *do ut des.* Voi avete l'arte di far le scarpe: io ho bisogno di scarpe: fatemi le scarpe ed io vi darò del danaro, così concorreremo colle nostre forze riunite al nostro reciproco ben essere: *do ut facias.* Voi siete ricco ed io vivo colle mie fatiche di calzolajo, di sarto, ecc. Voi avete bisogno di scarpe, o di vesti, io ve le farò acciò voi mi diate del danaro: *facio ut des.* Io son calzolajo: voi siete un sarto: voi avete bisogno di scarpe, io di aver cucito un abito: voi mi cucirete l'abito, ed io vi farò le scarpe. Voi siete un Medico, ed io un Avvocato: voi mi presterete la vostra opera di medico semprechè io ne avrò bisogno; ed io vi presterò la mia opera di avvocato, semprechè voi ne avete il bisogno: *facio ut facias.* Eccoche cosa vuol dire, *concorrere gli uomini colle loro forze riunite al reciproco ben essere*, o, secondo il linguaggio Wolfiano, al reciproco perfezionamento. Questa obbligazione di perfezionare gli altri non suppone dunque un principio diverso, nè un fine ultimo diverso, della propria felicità, o del proprio perfezionamento.

Wolfio intanto, nel § 28 della Parte seconda della Filosofia pratica universale, insegna quanto segue:

« *Il fine ultimo delle azioni umane è la perfezione*
« *di sè e degli altri.* Poichè la legge di Natura ci
« obbliga a commettere quelle azioni, le quali per sè
« stesse tendono alla nostra perfezione, ed a lasciar
« di fare quelle che per sè stesse tendono alla nostra
« imperfezione: *ora la nostra perfezione dobbiamo*
« *promuoverla colle forze riunite*: dobbiamo dunque
« dirigere tutte le nostre azioni alla perfezione no-
« stra, ed a quella degli altri; tutto quello, in conse-
« guenza, che operiamo, dobbiamo farlo in veduta
« della nostra perfezione e di quella degli altri. Ora
« il fine essendo ciò per cui operiamo, la perfezione
« propria e quella degli altri è il fine di tutte le umane
« azioni, e se vi è qualche altro fine di qualche azione,
« questo si dee finalmente risolvere in quello. Il fine
« ultimo è ciò in cui finalmente si risolvono tutti gli
« altri. La perfezione di sè dunque e quella degli al-
« tri è il fine ultimo di tutte le umane azioni. »

Io veggo su le prime, che l'illazione del recato ragionamento non iscende affatto dalle premesse. Io son obbligato di perfezionar me stesso; ma non posso ottènere questo ultimo fine delle mie azioni se non farò quanto per me si può: acciò gli altri concorrano con me nel perfezionarmi: io dunque son obbligato di adoperare qual mezzo conducente al mio ultimo fine la opera degli altri, nel mio perfezionamento. A questo ragionamento se ne aggiunge il seguente: Io non posso far concorrere gli altri al mio perfezionamento, se dalla parte mia non concorro al loro perfezionamento: io debbo dunque, ad oggetto di ottenere il mio perfezionamento, procurare per quanto da me si può il perfezionamento degli altri. Tale è l'analisi esatta della dimostrazione Wolfiana; ed ella fa vedere evidentemente, che il perfezionamento degli altri non

è mica il fine ultimo delle umane azioni, ma che è un mezzo pel perfezionamento proprio. In effetto per qual altro fine debbo io procurare il perfezionamento degli altri, se non perchè, da me solo non potendo perfezionarmi, debbo impiegare l'opera degli altri? E ciò senza di cui non può ottenersi un fine non è forse un mezzo? Il fine ultimo delle umane azioni non è dunque mai il perfezionamento degli altri, ma il perfezionamento proprio.

Io veggo in secondo luogo una evidente contradizione tra questo § ed il § 179 riportato di sopra. Se il perfezionamento degli altri è fine ultimo di alcune umane azioni, segue che il principio conoscitivo di tutte le leggi naturali non può essere il perfezionamento proprio: intanto Wolfio insegna essere il proprio perfezionamento il principio conoscitivo di tutte le leggi della natura: qual contradizione più evidente di questa? Tutte le declamazioni di Wolfio non giovano ad evitare le contradizioni di cui io parlo.

§ 25. Io leggo eziandio in Wolfio l'insufficienza del principio dell'utile nella morale. Egli scrive: « *Se* « *qualche cosa vi è utile, non perciò avete il di-* « *ritto a questa cosa. Cioè la sola utilità non è la* « *ragion sufficiente del diritto. Il diritto non è stato* « *costituito dagli uomini per la sola utilità.* Seb- « bene il diritto sia sempre utile a colui che l'ha; « l'obbligazione, al contrario, di rendere il diritto ad « un altro non è sempre utile a colui che l'ha. Poi- « chè la legge di Natura ci obbliga spesse volte verso « degli altri senza nostra utilità. Sia di esempio l'ob- « bligazione di dar l'elemosina ad un indigente. Il « diritto di chieder l'elemosina è utile all'indigente, « e l'obbligazione che in un altro corrisponde ad un « tal diritto, è pure all'indigente utile; ma chi dà

« l'elemosina non sente da ciò alcuna utilità, ponendo
« da parte i premj divini che non appartengono alla
« dottrina del diritto naturale (1). »

Con i due §§ citati il filosofo alemanno ha confessato l'insufficienza del suo principio conoscitivo. Il vero utile di cui qui si parla è ciò che tende al mio ben essere, al mio perfezionamento, alla mia felicità. Se questo utile non è sufficiente perchè io abbia il dritto di averlo; e se, dall'altra parte, io posso avere delle obbligazioni a cose che non mi sono utili; segue necessariamente, che il proprio perfezionamento non è il principio conoscitivo delle leggi dalla Natura, e del diritto Naturale, come l'Autore aveva insegnato antecedentemente nel § 179 da me trascritto. Se io son obbligato a fare alcune azioni, che mi sono inutili, come mai l'obbligazione può consistere nella connessione de' motivi coll'azione? Il motivo è il bene ed il male dalla mente percepito: il bene è ciò che perfeziona il mio stato, e perciò non può mai essere inutile nella stessa dottrina Wolfiana.

Gli Stoici riponevano il principio della morale nel *vivere convenientemente alla Natura.* Ma era una massima comune a tutti gli antichi filosofi, che la virtù e la felicità consistevano a vivere conformemente alla Natura. Ma come eglino non si accordavano su di ciò che chiamavano la *Natura*; nè, in conseguenza, su di ciò che le era conforme, eglino avevano delle nozioni differenti della virtù e della felicità. Secondo gli Epicurei l'amor del piacere era il primo principio naturale di azione negli uomini come presso gli altri animali. Diogene Laerzio riferisce molte spiegazioni date da'principali Stoici di ciò che eglino chiamavano

(1) Phil. pract. univ., p. 1, §§ 265 e 266.

vivere convenientemente alla Natura. Il signor Wolfio ha riprodotto lo stesso principio, ed ha cercato di svilupparlo ampiamente. *La perfezione di sè stesso e degli altri, è il fine conveniente allaNatura umana.* Ciò egli insegna nel § 54 della seconda Parte della sua Filosofia pratica universale; ma siccome il principio degli antichi: *vivete convenientemente alla Natura*, non presentava un senso chiaro e luminoso, onde potersi conoscere i doveri della morale, così, malgrado gli sviluppamenti che Wolfio ha tentato di dare a questo stesso principio, non presenta oggi ancora un senso determinato, da potersene derivare i doveri dell' uomo. Trascrivo su questo principio le seguenti osservazioni del sig. Ancillon: « Se le forze « di un essere son capaci di uno sviluppamento inde- « finito, perchè non gli si saprebbe assegnare nè la « misura, nè il termine: la Natura di questo essere « consiste nella capacità di perfezionarsi. Un perfe- « zionamento progressivo e continuo è la sua desti- « nazione, la sua prima legge, il suo primo dovere.

« Da ciò viene, che gli Stoici, e nel decimottavo « secolo la scuola di Wolfio avevano fatto del perfe- « zionamento il primo principio della morale; ma vi « è nella morale qualche cosa di semplice, d' impe- « rioso, di assoluto, di universale; e, dall' altro lato, « l' idea della perfezione è talmente complessa e vaga, « che non si saprebbe nè confondere la perfezione ed « il dovere, nè suburdinare il dovere alla perfezione. « È un dovere per l' uomo di perfezionarsi; ma il « perfezionamento non è nè l' unico dovere, nè la « sorgente di tutti i doveri. Intanto si avrebbe torto « di concludere da questa verità, che l' uomo ha adem- « piuto la sua destinazione, e che egli è tutto ciò che « egli dee essere, dal momento in cui ha soddisfatto

« alle obbligazioni strette e precise che il dovere gli
« impone. Questo punto di veduta esclusivo e ristretto
« non è al livello della ricchezza della natura umana;
« non prende e non esprime che una delle sue faccie,
« e perciò eziandio non le è sufficiente. Ubbidire al
« dovere subito che esso è chiaro e certo, ubbidirgli
« senza riserva e sensa eccezione, è la prima condi-
« zione della perfezione umana; ma questa ubbidienza,
« sebbene fosse intera, non esaurirebbe l'idea della
« perfezione, e non sarebbe alla sua altezza. Un uomo
« potrebbe avere una moralità a tutta prova, ed aver
« disprezzato o mancato al suo sviluppamento sotto
« tutti i rapporti; un altro uomo potrebbe aver por-
« tato tutte le sue facoltà al più alto grado, ed averle
« direttamente coltivate, ed egli potrebbe aver violato
« i suoi doveri i più sacri, ed essersi burlato della
« virtù (1).

Io osservo, che un uomo il quale ha mancato, per sua negligenza, al suo perfezionamento non può dirsi di avere adempiuto perfettamente il suo dovere. Osservo eziandio, che un uomo il quale si è burlato della virtù non può dirsi, di aver portato tutte le sue facoltà al più alto grado; poichè egli ha mancato al perfezionamento delle sue facoltà morali, che sono la ragion legislativa, o sia la coscienza morale, e la volontà. Un uomo non viola il dovere, se non perchè o l'ignora, o, conoscendolo, nol segue cedendo alla voce ingannatrice delle passioni; e tanto nell'uno, che nell'altro caso vi è un difetto nelle facoltà morali.

Egli è un errore il derivare l'obbligazione morale ed il dovere dal propriò perfezionamento. Ma non è un errore il derivare dal principio del dovere quello

(1) Ancillon, des Développemens du Moi humain, c. XI.

del perfezionamento. Ho fatto vedere, che la definizione Wolfiana della perfezione è difettosa: ora ammettendo come primitivo il dovere, cioè come una verità primitiva l'esistenza del bene e del male morale, è facile correggere la definizione Wolfiana. Si può far consistere la perfezione dell'uomo *nella direzione di tutte le sue facoltà verso il bene morale.* Abbiam osservato che vi sono nell'uomo due specie di *principj di azione*: una comprende i principj indeliberati, ed inreflessi; l'altra i principj razionali, che sono il dovere e la felicità. Abbiamo inoltre provato, che il principio della felicità può concorrere col principio del dovere all'atto virtuoso. Se in qualche circostanza il principio della felicità sembra contrario al dovere, l'uomo saggio e virtuoso, sarà sordo alla voce dell'utile, e risponderà a quella del dovere. L'uomo dee seguire i dettami della ragione, e secondo questi dettami dirigere le sue affezioni passive. Così, sebbene vi possa essere, e vi sia spesso una lotta fra la ragione ed il desiderio, la volontà, seguendo la ragione ed ubbidendo sempre al dovere, raffrena le facoltà inferiori, e lo stesso principio dell'utile si mantiene costante nel cammino della virtù. Wolfio, come abbiam veduto, distingue l'uso delle cose naturali dall'abuso delle stesse; e questa distinzione suppone la distinzione del bene e del male. Ciò supposto: si può ammettere il principio: *l'uomo dee dirigere le sue azioni libere per gli stessi fini delle naturali;* poichè il fine ultimo, a cui concorrono ed ove convengono e si uniscono i fini subordinati delle azioni naturali, è il bene morale.

§ 26. L'esame della dottrina di Wolfio su la morale mi porge l'opportuna occasione di esaminare alcune importanti quistioni. Si chiede: *La morale può sta-*

bilirsi indipendentemente dalla conoscenza di Dio? L'Ateo può egli avere una morale, e l'esistenza di questa è essa conciliabile coll'ateismo?

È incontrastabile che l'ateo può riconoscere il principio razionale della propria felicità; e perciò può riconoscere la necessità di fare alcune date azioni come mezzi che alla felicità conducono, e di evitare alcune altre che alla felicità di lui si oppongono. Abbiamo veduto, che il principio del proprio perfezionamento ampiamente sviluppato da Wolfio è lo stesso del principio della felicità: secondo la dottrina Wolfiana dunque l'ateismo non è incompatibile con qualunque morale, secondo questa dottrina: « *L'Ateo è costretto* « *di ammettere la differenza fra le azioni male e le* « *azioni buone, moralmente considerate; cioè dal* « *negar egli l'esistenza di Dio, non può inferirsi* « *non darsi nell'azioni libere degli uomini alcuna* « *differenza fra il bene, ed il male.*

È questa la proposizione che Wolfio prova nel § 500 della seconda Parte della Teologia Naturale; e nella nota del § 574, della prima Parte della stessa, citato in appoggio dell'enunciata proposizione egli ne reca il seguente esempio: « Supponiamo, che Tizio « voglia l'offesa di un altro, colla quale renda costui « a sè nemico. Poichè il nemico cerca l'occasione di « nuocere all'altro di cui è nemico, ed accoglie con « piacere l'occasione che gli si offre di nuocergli, « dall'offesa voluta da Tizio nascono in lui de' molti « dispiaceri, da' quali poteva esser esente, ed il ti- « more eziandio di dispiaceri futuri, che prevede, seb- « bene non certamente, ma probabilmente, è valevole « a tenere l'animo di lui agitato e perplesso. Si ag- « giunge eziandio il rimorso, che gli crucia l'animo. « Ognuno confesserà, che lo stato dell'anima di Tizio

« sia reso più imperfetto dopo l'offesa fatta ad un al-
« tro di quello che sarebbe stato se si fosse astenuto
« di farlo. E poichè le azioni offensive degli altri,
« spesso ripetute fanno contrarre l'abito di offendere
« gli altri; perciò questa azione influisce pure in qual-
« che modo per tale abito, e perciò sotto questo altro
« riguardo tende ancora all'imperfezione dello stato
« di Tizio.

Io ho dimostrato, che il principio del dovere è distinto dal principio della felicità, che il principio della felicità non è il principio generatore del dovere, dell'obbligazione morale, della legge morale: si può, in conseguenza, chiedere, se questa morale disinteressata può aver luogo nella mente dell'ateo. Ciò vale quanto chiedere se questa morale può essere riconosciuta indipendentemente dall'esistenza di Dio. Se la sola considerazione della Natura dell'uomo, indipendentemente dall'idea di Dio ottimo massimo, è stata sufficiente per istabilire la morale indipendente dall'utile, o dal principio della felicità, segue che eziandio si può provare all'ateo, colla sola considerazione dell'umana Natura, l'esistenza del bene, e del male morale, indipendentemente dalla considerazione dell'utile. Anzi da quanto ho osservato su la dottrina di Clarke, nel § 4, si vede chiaramente, che la sola conoscenza di essere Dio l'autore della Natura non è sufficiente a far nascere il dovere; poichè la conoscenza della dipendenza dell'uomo, e dell'intera natura da Dio è una conoscenza teoretica, è la conoscenza di una semplice relazione fra la causa e l'effetto, ed una proposizione teoretica non può legittimamente far nascere una proposizione pratica, cioè un precetto, una legge morale. Allora che io conosco di essere una creatura, e che un Essere

perfettissimo e sapientissimo è la causa suprema della mia esistenza; la mia ragion pratica e legislativa mi comanda la devozione, l'ubbidienza senza limiti, l'amore verso questo supremo Essere. E questo precetto, che il Vangelo esprime in questo modo: « Amerai il « Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta « l'anima tua, e con tutto il tuo spirito, e con tutto « il tuo potere. Diliges Dominum Deum tuum ex toto « corde tuo, et ex tota anima tua, ex tota mente tua, « et ex tota virtute tua (S. Marco, c. XII v. 30.), questo precetto, io dico, è una verità primitiva morale, che non ha bisogno di essere dimostrata. La conoscenza di ciò che Dio vuole che io faccia, non produce l'obbligazione morale di farlo, se non perchè la mia ragione mi fa un dovere di ubbidire alla volontà sovrana di Dio.

Il principio del dovere si mostra dunque da sè stesso, nella considerazione delle diverse azioni libere che si presentano allo spirito umano. L'Ateo non conoscendo, o, per dire meglio, negando Dio, non può ammettere de' doveri teologici; ma riconoscendo degli uomini uguali a lui, nella Natura umana, non può non riconoscere, qualora non voglia esser sordo alla voce della coscienza, una legge morale, che gli comanda di esser giusto e benefico. Non solamente dunque l'ateo può, non ostante il suo ateismo, ammettere la morale dell'interesse bene inteso, ma può eziandio ammettere la morale disinteressata del dovere.

Il dovere si conosce per sè stesso: esso è un elemento semplice di tutte le verità morali; esso sorte dall'interno di noi medesimi: perciò l'Ateo stesso è obbligato di riconoscerlo. La conoscenza di Dio non crea il dovere, ma lo estende, e lo nobilita, come appresso spiegherò più distintamente: intanto mi sia

permesso di citare, su questa importante materia, uno de' più illustri filosofi dell'antichità. « L'onesto (dice « Cicerone) è ciò che merita di essere stimato per sè « stesso, senza riguardo all'utilità che può ridondarne, « senza alcuna veduta di profitto o d'interesse. L'O- « nesto si conosce meno per la definizione, che io ne « dò, che pel giudizio universale di tutti gli uomini, e « principalmente per la pratica delle persone virtuose, « che fanno molte cose, unicamente perchè sono con- « venevoli, giuste, ed oneste, sebbene non debba ve- « nirne loro alcun vantaggio. *Honestum id intelligi- « mus quod tale est, ut, detracta omni utilitate, sine « ullis proemiis fructibusque, per seipsum possit « jure laudari: quod quale sit, non tam definitione « qua sum usus, intelligi potest (quamquam ali- « quantum potest) quem communi omnium judicio, « et optimi cujusque studiis atque factis, qui per- « multa obeam unam causam faciunt, quia decet, « quia rectum, quia honestum est, etsi nullum conse- « cuturum emolumentum vident* (1).

Riconoscendo l'indipendenza ed il primato del principio del dovere, si dee, per conseguenza, ammettere che la coscienza di averlo violato sia un sentimento doloroso per sè stesso, indipendente dal timore della pena. Un tal sentimento doloroso chiamasi *rimorso*. L'esistenza del rimorso è un chiaro argomento dell'esistenza indipendente del principio del dovere; e perciò della morale disinteressata. Ora l'esistenza del rimorso può esserci manifestata dall'esperienza, ed indipendentemente dalla conoscenza di Dio. Si può dunque stabilir contro l'ateo la vera morale disinteressata, anche nell'assurda ed empia ipotesi dell'ateismo. I di-

(1) De finibus bonor. et malorum, ecc., lib. II, c. XIV.

fensori della morale dell'interesse bene inteso riguardano il rimorso, ed il sentimento piacevole della virtù come motivi che debbono determinar l'uomo a fare il proprio dovere; ma noi sosteniamo, che l' uomo virtuoso dee fare e fa il proprio dovere per sè stesso, indipendentemente dagli effetti che seguono dalla pratica della virtù e da quelli del vizio. Comunque la cosa sia, la risoluzione di questa quistione è indipendente dalla considerazione dell' ateismo. I difensori della morale interessata non possono spiegare tutti i fatti del rimorso. L' autore innanzi citato della morale universale scrive: « Per una legge costante della natura, il « malvagio non può mai godere nel mondo di una fe« licità pura. Le sue ricchezze, il suo potere non l'as« sicurano contro di sè stesso: ne' momenti lucidi che « le sue passioni gli lasciano, se egli rientra nel suo « interiore, proverà i rimproveri di una coscienza tur« bata dalle pitture spaventevoli, che l'immaginazione « gli presenta. Così l'assassino durante la notte anche « svegliato crede veder l'ombra lamentevole di coloro che « egli ha crudelmente scannati; egli vede gli sguardi « pieni di orrore del pubblico sdegnato che grida alla ven« detta, egli vede de' giudici severi che pronunciano il suo « arresto; egli vede finalmente gli apparecchi del sup« plizio, che riconosce di aver molto giustamente me« ritato. Questo spettacolo immaginario è alcune volte « tanto crudele per alcuni spiriti dotati di una immagi« nazione molto forte, che si son veduti de'colpevoli of« frirsi da sè stessi a' colpi della giustizia, e cercare nei « tormenti e nella morte un asilo contro i rimorsi da « cui eglino si sentivano incessantemente agitati (1). »

Questo scrittore non ha osservato, che il fatto dell' assassino, il quale anche svegliato crede veder l'om-

(1) Sez. I, cap. XIV.

bra lamentevole di coloro che egli ha crudelmente scannati, non è spiegabile nel sistema della morale dell'interesse bene inteso che egli difende. Anche le scelleratezze occulte, che non si ha alcun timore di essere scoverte, sogliono esser seguite da crudeli rimorsi. Nerone imperatore, e che non teme la pena, vede incessantemente la pugnalata madre tinta di sangue, e spirante sotto i colpi dei ministri delle sue vendette. Questo fatto della nostra natura morale significava la mitologia colle Furie armate di torce ardenti. Chiunque è stato ingiusto, dice l'Orator filosofo, porta in sè stesso la principal causa del suo spavento: la propria scelleratezza è sufficiente per tormentarlo, per agitargli lo spirito. Al fondo della sua coscienza egli sa di aver fatto male, e ciò è quello che lo spaventa. Queste sono le Furie domestiche che s'impatroniscono di un colpevole, e l'accompagnano incessantemente: « Sua quemque « fraus, et suus terror maxime vexat: suum quemque « scelus agitat, amentiaque afficit, suae malae cogita- « tiones conscientiaeque animi terrent. Haec sunt im- « piis assiduae, domesticaeque furiae (1). »

Concludiamo, che l'Ateo non può dedurre dall'empia ipotesi la non esistenza non solamente di qualunque morale, ma nè ancora della morale disinteressata; e che questa può stabilirsi colla sola considerazione dell'umana natura.

§ 27. Ma non mancano degli illustri filosofi, i quali pensano, non potersi provare l'esistenza di una legge naturale morale, senza aver prima provato l'esistenza di Dio; e che perciò nell'empia ipotesi dell'ateismo non possa sussistere l'esistenza di una legge morale per l'uomo. La legge, eglino dicono, suppone il legislatore;

(1) Cic. pro. S. Roscio.

se non vi è legislatore non vi può esser legge. La legge è l'espressione del comando di un superiore o della sua volontà. È necessario, affinchè questa legge sia retta: 1.° Che il legislatore sia sapientissimo; 2.° Che abbia il diritto di comandare; 3.° Che abbia la volontà di obbligare coloro a cui comanda, di fare ciò che egli comanda; il che vale quanto dire, che egli abbia la volontà di premiare coloro che si uniformano alla sua legge, e di punire coloro che la trasgrediscono; 4.° Che egli abbia la potenza di obbligarli, cioè il potere di premiare coloro che gli sono ubbidienti, e di punire coloro che si oppongono alla sua volontà violando la legge. Ora tutte queste proprietà non convengono che al solo Dio. Egli è dunque il legislatore del genere umano, e la sua volontà manifestata agli uomini *è la legge di natura*. Non vi è dunque legge di natura per colui che nella sua follia nega l'esistenza dell'Autor supremo della natura.

Il nostro Genovesi adotta quest' opinione: « S' in-
« gannano (egli dice) coloro i quali col nome di legge
« naturale intendono i dettami dell' umana ragione
« come distinti e separati dalla ragione e dall'impero
« di Dio: poichè questi dommi e decreti dell' umana
« ragione, non sono per sè stessi sommi e tali che
« possano esser legge per l'uomo. Alcune volte ezian-
« dio sono animati dalle nostre utilità in modo che
« niente è più facile quanto che sieno erronei. La legge
« è necessario che sia costituita fuori di qualunque pe-
« ricolo di errore, e che abbia la forza di obbligare i
« sudditi. Non posso perciò uniformarmi a Riccardo
« Camberland, il quale sembra di riguardare come
« leggi intere della natura solamente questi decreti
« della naturale ragione (1). »

(1) Discipl. metaph. Elementa, t. IV, cap. IV.

Il citato dottor Tamburini, nelle sue Lezioni di Filosofia morale, tratta questa quistione, e scrive fra le altre cose quanto segue: « La ragion sola basta per « imporre all'uomo una obbligazione? Eccovi una qui« stione, su cui si dividono i trattatisti in dispareri: sem« bra ad alcuni, che l'ateo soggiacere non possa ad « alcuna obbligazione, ad alcuna regola obbligatoria, « sembrando assurda cosa, che non essendo la ragione « in sostanza se non se un attributo dell'esser pensante, « cioè di quell'essere che si vuole obbligare, la ragione « esser possa un principio dell'obbligazione, non po« tendo niuno imporre a sè medesimo la necessità in« dispensabile di agire in tale o tal altra maniera, poi« chè ripugna, che un solo ed istesso essere faccia seco « stesso un contratto obbligatorio, e che una sola stessa « persona sia creditrice insieme e debitrice.

« Quindi deducono essere una manifesta contraddi« zione l'immaginare un'obbligazione imposta a sè « stesso dall'ateo nell'ipotesi di cui si tratta, essendo « un'assurdità ripugnante il fingere un'obbligazione, « o un legame che non obbliga, nè lega, giacchè sem« pre può l'ateo liberarsene a sua voglia, ed a pieno « suo potere.

« Il Burlamache e non pochi altri con lui non sono « di un tal sentimento, nè si commovono dalle anzi« dette obbiezioni. Essi rispondono, che qui non si « tratta di forza fisica, o di coazione, ma unicamente « di un legame, di una forza morale, la quale non « distrugge mai la libertà dell'uomo, il quale perciò « si può ad essa sottomettere o sottrarre, come più gli « piace, senza per questo, che cessi di essere una vera « obbligazione ed un vero legame morale, come non « cessa di obbligare la legge anche di un essere supe« riore, sebben possa l'uomo a suo piacer declinarla.

« Quindi perchè risulti un dovere, una obbligazione
« nell'uomo, considerato anche solo, ed ateo di senti-
« mento, basta che vi sieno certe azioni, che la ra-
« gione approvi, e certe altre, che la ragione condanni.
« Anche l'uomo ateo cerca il suo bene, il suo benes-
« sere. Anch'egli ricerca i mezzi di conseguire il suo
« interesse, che sempre lo sprona, e tra questi mezzi,
« che sono le azioni, alcune ne approva ed altre ne
« condanna, e perciò condanna, o approva sè stesso
« secondo che agisce o non agisce in un modo confor-
« me o contrario alla ragione. Quindi anche l'ateo ri-
« conosce una regola, che l'obbliga a fare od a non
« fare certe cose, per ottenere il suo fine. Se l'ateo
« sarà padre di famiglia, non può essere differente cosa
« per lui l'allevare i suoi figli o il trascurarli, l'ali-
« mentarli, o pure il lasciarli perire d'inopia. L'ateo
« sente nel cuore una tenera compiacenza un'interna
« approvazione nell'esecuzione degli officj paterni verso
« i teneri figli, approvazione e compiacenza che gli
« testifica un bene in questa sua condotta, e gli fa ve-
« dere un male nella condotta contraria.

« Questo giudizio interiore, questo interno linguag-
« gio è ciò che qualifica la moralità dell'azione, e ciò
« che forma propriamente l'obbligazione che può esser
« più o meno forte, secondo che sarà o sola per sè
« medesima, o corredata di altro legame esterno pro-
« dotto da una legge di un essere superiore, ma sarà
« sempre una obbligazione, anche per sè sola consi-
« derata.

« Sembra veramente, che un ateo, il quale faccia
« sè stesso centro di tutto, che prescinda da qualunque
« altro essere distinto da lui, che tutto a sè riferisca,
« che abbia per unica molla delle sue azioni il puro
« egoismo, che non renda ragion che a sè stesso, aver

« non possa propriamente nè obbligazione nè legge. Il
« desiderio di esser felice può esser riguardato dall'ateo
« nostro come uno stimolo, un movimento, un ap-
« petito del proprio essere, appetito, stimolo, movi-
« mento dipendente da lui, soggetto alle sue deter-
« minazioni, ben lontano dall' essere da lui riguar-
« dato come l'espression di una legge o di una regola
« obbligatoria. Egli lo considera come un prodotto del
« suo fondo senza saper chi vel' abbia inserito o se-
« minato; lo considera come una sua pertinenza, di
« cui possa disporre a piacere senza riconoscerne un
« debito con chicchessia. La ragione gli segna la via
« che può condurlo al ben essere, ma chi l' obbliga a
« seguirla? Egli stesso è la ragione. La convenienza dei
« mezzi col fine è un avviso, un consiglio per lui, non un
« obbligo, non un legame morale. Sarà follia, demenza
« il non seguirlo; ma l'ateo che non lo segue non sarà
« ingiusto nè reo. L' offendere la ragione sarebbe un
« delitto, se la ragione fosse nunzia del volere di un
« essere superiore. Ma questo essere non esiste per
« l' ateo. Tutto è dunque per lui indifferente, tutto
« soggiace alle sue decisioni. Egli continua ad esistere,
« non perchè si creda obbligato, ma perchè gli piace,
« pronto a cessare dall' essere, qualor nel calcolo dei
« beni e dei mali egli decida: Che il non esistere sia
« men infelice, o men gli dispiaccia dell'essere. L'una
« e l'altra condotta è eguale per lui, e l'una e l'altra
« è per lui egualmente indifferente ed innocua. Egli,
« cessando di essere, opera contro la sua costituzione
« ed il suo stato: ma nella supposizione, che egli non
« riconosca un Essere, da lui distinto prima cagione
« della sua natura, egli nella sua costituzione, e nel
« suo stato non può ravvisare un dovere, una legge di
« continuare ad esistere. In questa supposizione tutto

« è a lui sottomesso, ed egli solo è in natura l'arbitro « ed il sovrano, che può imporre a sè stesso, qualor « gli piaccia, leggi e doveri. Ogni legge sarà per lui « fattizia, e non potrà essere se non fattura delle sue « mani. In vigor de' principj egli è impossibile che « egli si conosca legato indipendentemente dalla sua « volontà ad un certo modo di agire (1). »

Ma tutti questi ragionamenti non giungono a rimuovermi dalla mia opinione; poichè non solamente non distruggono, ma anzi confermano i miei. L'ultimo ragionamento trascritto prova ciò che io ho più volte stabilito, Che la conoscenza delle azioni conducenti alla felicità e di quelle che ci allontanano dalla stessa è insufficiente a produrre ed a far nascere il dovere, l'obbligazione morale, la legge; poichè il giudizio, il quale dice: *Ciò è utile* non è lo stesso di quello che dice: *Ciò è un dovere:* la morale dee aver de' principj pratici, de' precetti primitivi; poichè da principj teoretici non può scendere alcuna illazione pratica, che esprima un dovere, un precetto, una obbligazione morale; altrimenti vi sarebbe più nell' illazione che nelle premesse: tutto ciò è stato ampiamente stabilito e sviluppato antecedentemente, che è inutile il dirne di vantaggio. Quando dunque si pretende che l'ateo non può esser costretto legittimamente ad ammettere una morale, una legge morale della nostra natura, per la ragione, che dal principio solo della felicità non può derivare il dovere e la legge morale, si ragiona bene facendo vedere l'insufficienza del principio della felicità per l'esistenza della legge morale; ma si ragiona male, qualora si crede che questa insufficienza deriva esclusivamente dall'ipotesi dell'ateismo. Essa deriva da una

(1) Tomo III, Lezione IV.

conoscenza incompleta della natura umana. Quando si vuole stabilire contro l' ateo la morale della natura, appoggiandola su la sola conoscenza dell' umana natura, è necessario che questa conoscenza sia completa, e che non comprenda un solo lato dell'umana natura. Si parte dal principio, che nella natura non vi può essere altro principio razionale di azione che quello della propria felicità : ora qual maraviglia, che partendo da un principio insufficiente a generare il dovere, non si giunga, ragionando con conseguenza, ad una verità pratica? e perciò a far nascere la legge morale? Ma osservando diligentemente e con imparzialità la natura umana, si trovano in essa due principj razionali di azione, quello della felicità e quello del dovere. La sola considerazione completa dell'umana natura è perciò sufficiente a far riconoscere l'esistenza di una legge morale della nostra natura. E che! la sola considerazione dell'assassinio di un innocente, indipendentemente dall'idea di un Dio che punisce il delitto, non è forse sufficiente a farci riguardare con orrore quest' azione? Il parricidio, l' assassinio del proprio benefattore, l' oppressione della vedova e del pupillo, non sono forse per sè stesse, indipendentemente da qualunque altra considerazione, all' occhio della ragione umana, delle azioni detestabili? La considerazione di un Dio che le vieta, e che vuole e può punirle, non è mica necessaria, perchè come detestabili si riguardino; ed io dubito molto, che colui il quale non le detesta per sè stesse, possa lodevolmente detestarle sulla sola considerazione di un Dio che le vieta e le punisce. L'apostolo S. Giovanni mi fa pensar così: « Qui enim « non diligit fratrem suum quem videt, Deum, quem « non videt, quomodo potest diligere? » (Ep. I, c. IV, v. 20).

L'idea dell'Autore supremo della natura non è sufficiente a far nascere il dovere, poichè, come ho provato, la conoscenza delle relazioni delle cose essendo una conoscenza teoretica non è sufficiente a generare un principio pratico. È assolutamente necessario, che secondo l'Autore supremo del mio essere, la mia ragione mi faccia un dovere della divozione, dell'adorazione; dell'ubbidienza, dell'amore verso di lui. Se non si riconoscono come verità primitive i seguenti precetti: *l'adorare, l'ubbidire, l'amare l'Essere infinito è un dovere*, come si dimostreranno? Io non conosco alcun raziocinio legittimo che li dimostri. Questi giudizj sono una sintesi della nozione soggettiva del dovere colle nozioni di queste azioni: senza questa nozione, che sorge dall'interno di noi medesimi, questi giudizj non sono possibili. La proposizione: *Dio è l'autore del mio essere*, non è identica con questa: *l'ubbidienza a Dio è un dovere;* nè la seconda può in alcun modo riguardarsi come una illazione legittima della prima. La prima è una proposizione teoretica dedotta; la seconda una proposizione pratica primitiva.

Ma si dice: Un Essere infinito, che è l'Autore supremo del nostro essere, ha il diritto di comandarci di fare alcune date azioni, e di non farne alcune altre. Ciò è vero e senza contrasto per me. Ma domando: Questa proposizione è essa primitiva o dedotta? se si vuol che sia dedotta fa d'uopo produrre l'argomento che la stabilisce: io non ne conosco alcuno che sia legittimo: il dottor Clarke non l'ha prodotto. Ammettiamo dunque, che la proposizione di cui parliamo è una verità primitiva: domando di nuovo: È essa una verità identica o sintetica? Non può dirsi, che essa sia identica, se non confondendo il diritto di Dio colla sua potenza assoluta, come ha fatto erroneamente Obbes,

e del che parleremo appresso. Questa proposizione: *Un Essere onnipotente ed intelligente può manifestarci la sua volontà, di far noi alcune date azioni, e di non farne alcune altre* è una proposizione identica. La seguente: *L'operare secondo la volontà di un Essere onnipotente, per l'essere finito intelligente e libero è un dovere.* È una proposizione sintetica, non ritrovandosi nell'idea del soggetto compresa la nozione del dovere. Ora se questa proposizione è sintetica, la seguente correlativa è eziandio sintetica: *Un Essere onnipotente ed intelligente ha il diritto di dar de' comandi ad altri esseri intelligenti da lui creati.* L'idee di *dovere* e di *diritto* sono correlative: non si può supporre in voi il diritto di comandarmi senza porre in me il dovere di ubbidirvi. Non si può, senza distruggere qualunque morale, confondere l'idea di potenza con quella di diritto. Il diritto è la potenza morale di fare ciò che non è contrario al dovere.

Ma, dice l'abate Genovesi, la ragione umana è fallibile: essa è spesso traviata dal personale interesse: non possono, in conseguenza, i suoi dettami essere la norma delle nostre azioni. Ma, con buona pace di questo valente uomo, ammettendo che la legge di natura si conosca conoscendo la volontà di Dio, non si evita l'obbiezione ricavata dalla fallibilità dell'umana ragione. Affinchè la volontà divina sia legge per l'uomo è necessario che sia conosciuta; ma come sarà ella conosciuta; forse per mezzo della rivelazione? In questo caso essa non sarà quella legge di cui qui parliamo, che riguarda universalmente tutti gli uomini; poichè la rivelazione divina non è universale: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis;* e lo stesso Genovesi non approva l'opinione di coloro, che derivano dalla divina rivelazione la legge

naturale: fa d'uopo, in conseguenza, che questa divina volontà ci sia nota per mezzo della nostra ragione; quindi, in ultima analisi, non abbiamo altro mezzo di aver la legge di natura, che i dettami della nostra ragione. Si conviene, in conseguenza, che noi dobbiamo ricavare la legge naturale dalla considerazione della natura; la quistione solamente si versa su l'ordine logico di questa conoscenza; cioè se si può conoscere l'esistenza di una legge per l'uomo, senza conoscere l'esistenza di un Dio.

S. Tommaso definisce la legge naturale così: *La legge naturale è la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, dettando e prescrivendo di doversi fare ciò che è intrinsecamente buono, e di non fare ciò che è intrinsecamente malo: participatio legis aeternae in rationali creatura, dictans et praescribens illud esse agendum quod est intrinsece bonum ... et illud fugiendum quod est ab intrinseco malum:* (1. 2, q. 91, av. 2). Ma che cosa è mai questa legge eterna, se non che la divina ragione e la volontà di Dio? *Lex aeterna* (così S. Agostino) *est ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturale conservari jubens, perturbari vetans* (lib. 22, contra Faustum, c. 27). La legge naturale è la legge eterna o la volontà di Dio scritta ne' nostri cuori, cioè nella nostra ragione: nella nostra ragione dunque possiamo e dobbiamo leggere la legge naturale; senza figura: la nostra ragione è quella che ci annunzia la legge della nostra natura; ma noi possiamo conoscere nella ragione la nostra legge, senza conoscere l'Autore che ve l'ha scritta; vale a dire senza rimontare alla causa efficiente di questa ragione; come possiamo godere dei benefizj del Creatore, senza conoscerlo? Tale è il caso dell' ateo.

Le nozioni del bene e del male morale, e del merito sono gli elementi di quelle della giustizia distributiva, che consiste nel premiar la virtù e nel punire il vizio. La legge della nostra natura morale: *la virtù merita premio, il vizio merita pena:* è il motivo che ci spinge ad attribuire a Dio la giustizia di cui parliamo. Prima dunque, nell'ordine logico, dobbiamo avere le nozioni morali enunciate, e poi concepire un Dio giusto. Noi facciamo questo ragionamento: Dio è infinitamente perfetto: la giustizia distributiva è una perfezione: dee dunque essere in Dio in un grado sommo. Or chi ci dà la minore del recato sillogismo, se non che la considerazione della nostra natura morale? Questo raziocinio hà tanta forza, che esso, quando vediamo su questa terra la virtù infelice, ci obbliga a concludere l'esistenza di un avvenire dopo la morte, ove la virtù sarà felice; ove coll'unione della virtù e della felicità l'ordine morale sarà ristabilito. Fa qui al proposito, per provare l'indipendenza primitiva delle idee morali, il seguente luogo di Rousseau: « L'antico paganesimo ha partorito degli déi abominevoli, che si « sarebbero su questa terra puniti come degli scellerati, e che non offrivano pel quadro della suprema « felicità, che delitti da commettersi, e passioni da « contentarsi; ma il vizio armato di un'autorità sacra « discendeva invano dal soggiorno eterno, l'istinto « morale lo rispingeva dal cuore degli uomini. Celebrando le dissolutezze di Giove si ammirava la continenza di Senocrate; la casta Lucrezia adorava l'impudica Venere; l'intrepido Romano sagrificava alla « Paura; egli invocava il Dio che mutilò il proprio « padre, e moriva senza mormorare dalle mani del « suo: le più spregevoli divinità furono servite da più « grandi uomini. La santa voce della natura, più forte

« di quella degli déi, si faceva rispettare su la terra, e « sembrava rilegare nel cielo il delitto co' colpevoli. » (Emilio, lib. IV.)

Ma si dice, come concepire una legge senza legislatore? Niuno può imporre a sè medesimo una obbligazione: niuno può comandare a sè medesimo. Ecco una obbiezione speciosa, ma frivola. La considerazione della natura del nostro spirito e delle relazioni che osserviamo fra le sue operazioni, ci ha fatto riconoscere in esso una parte attiva, ed un' altra passiva; e ci ha mostrato che la parte attiva esercita un impero su la parte passiva; ed un tale impero è quello che chiamasi *impero di sè*. Ho mostrato nel primo Volume di quest' opera l' impero che la nostra volontà esercita su la sensibilità, su l' immaginazione, su la meditazione, su i desiderj e su le passioni. Queste due parti dello spirito non sono che lo spirito stesso semplice ed indivisibile: esse sono lo spirito considerato da noi relativamente ad alcune sue modificazioni: questa divisione è meramente logica. Ma ella è necessaria per la limitazione del nostro intelletto, il quale è obbligato di considerar le cose successivamente. Quando noi diciamo dunque, che la volontà esercita un impero su lo stato passivo dell'anima, e sull' intelligenza ancora, noi ammettiamo che l'anima esercita un impero su di sè stessa; e questo modo di parlare non ha niente di assurdo. Esso è stato generalmente usato. Ora siccome la volontà esercita un impero su le altre facoltà dell'anima; così la ragione come legge annunzia il dovere alla volontà; e siccome non ripugna, che l' anima per mezzo della volontà eserciti un impero su di sè stessa; così non ripugna, che l'anima stessa per mezzo della ragione comandi o annunzj a sè stessa una legge da seguirsi dalla sua volontà. « L'anima (dice Cicerone) è in due parti

« divisa, una dotata di ragione, e l'altra che ne è priva.
« Qualora pertanto ci vien detto di comandare a noi
« medesimi, tanto vale come se si dicesse, che la ra-
« gione moderi la parte inferiore. Nell'animo pressochè
« di tutti si trova un non so che di debole, di basso,
« di abbietto, di snervato, per dir così, e di senile,
« di tal fatta, che se niente altro fosse l'uomo, cosa
« più sconcia dell'uomo non vi sarebbe. Ma accorre al
« bisogno, qual signora di tutto e regina, la ragione,
« che afforzandosi da sè stessa, e progredendo più in-
« nanzi diventa perfetta virtù. Il fare, che questa co-
« mandi a quella parte dell'anima che obbedir dee, è
« opera degna di chi è uomo. *Est enim animus in*
« *partes distributus duas: quarum altera rationis*
« *est particeps, altera expers. Cum igitur praecipi-*
« *tur ut nobis metipsis imperemus, hoc praecipitur, ut*
« *ratio coerceat temeritatem. Est in animis omnium*
« *fere natura molle quiddam, demissum, humile,*
« *enervatum quodammodo et languidum. Si nihil*
« *aliud, nihil esset homine deformius. Sed praesto*
« *est domina omnium et regina ratio, quae connixa*
« *per se, et progressa longius fit perfecta virtus. Haec*
« *ut imperat illi parti animi, quae obedire debet,*
« *id videndum est viro* (1). »

Non solamente un tal linguaggio si trova negli scrit-tori pagani, e ne' cristiani eziandio, ma si trova in un modo senza equivoco nell' apostolo S. Paolo, il quale dice espressamente; che i Gentili, i quali non hanno legge, sono legge a sè stessi: *ipsi sibi sunt lex;* e mi fu meraviglia, che il signor Tamburini, il quale è un valente teologo, non ha posto mente all' espressione dell'Apostolo.

---

(1) Tuscul. II, cap. XXI.

Ma egli bisogna guardarsi di credere, che un ateo può avere un sistema completo di morale. In primo luogo l'ateo tronca necessariamente dall'albero de'doveri naturali un ramo principale, ed il più augusto, che è quello de' doveri verso Dio. Inoltre l'ateo non può nobilitare gli altri doveri, eseguendoli col fine di ubbidire a Dio: egli non può amar Dio nell' amore degli altri uomini, nè in quello di sè stesso. Finalmente egli non può trovare nell'idea e nella fiducia di una Provvidenza il soccorso alla virtù infelice. Io convengo, che l'ateo può, in certe circostanze, riguardar come doveroso o almeno permesso il suicidio. La morale, per esser completa, e degna dell'uomo, dee essere unita alla religione, la quale ha eziandio il suo fondamento nella natura dell' uomo, e fa una parte principale del sistema morale fondato nella natura.

Leibnizio ha fatto, su l'oggetto che ci occupa, contro di Puffendorfio delle solide riflessioni, ed io ne trascrivo qui alcune: « Egli (Puffendorfio) definisce il do-« vere, *un' azione umana, esattamente conforme alle* « *leggi che ce ne impongono l'obbligazione*. Ed egli « definisce in seguito la legge, *una volontà di un su-* « *periore, per la quale egli impone a coloro che di-* « *pendono da lui l'obbligazione di operare di una* « *certa maniera che egli loro prescrive*. Ciò posto, « persona non farà ciò che deve, di suo proprio moto « o piuttosto non vi sarà dovere, allora che non vi « sarà superiore che impone la necessità di praticarlo. « Non vi sarà alcun dovere fra coloro che non hanno « alcun superiore. E poichè, secondo l'autore, l'idea « del dovere e quella di un atto prescritto dalla giu-« stizia, sono ugualmente estesi l'uno e l'altro, tutta « la giurisprudenza naturale essendo racchiusa nel suo « sistema de' doveri, da ciò seguirà, che ogni diritto

« è prescritto da un superiore. Son questi de' paradossi,
« che sono stati insegnati e sostenuti principalmente da
« Hobbes, il quale sembra distruggere ogni giustizia
« obbligatoria nello stato di natura, come egli lo chia-
« ma, cioè fra coloro che non hanno alcun superiore.
« Un sovrano dunque, che opera da tiranno co' suoi
« sudditi, che li saccheggia, li maltratta, fa loro sof-
« frire de' tormenti, e la morte ancora, senz' altra ra-
« gione che le sue passioni o il suo capriccio, o che
« senza motivo dichiara la guerra ad un'altra potenza,
« non opera egli forse in tutto ciò contro la giustizia?

« Da ciò viene eziandio, che alcuni dotti, persuasi
« dal nostro autore, non ammettono alcun *diritto vo-
« lontario delle genti*, per questa ragione fra le altre,
« che i popoli non possono stabilire alcun diritto per
« mezzo delle loro convenzioni reciproche, non essen-
« dovi alcun superiore che renda l' obbligazione va-
« lida: ragione che prova troppo, poichè, se fosse
« buona seguirebbe, che gli uomini nè anche possono
« stabilire per mezzo delle loro convenzioni un supe-
« riore; il che, secondo lo stesso Hobbes, eglino lo pos-
« sono. »

Fin qui il ragionamento di Leibnizio non ha alcun valore contro i suoi avversarj; poichè questi pongono che vi è un superiore nella natura, il quale è Dio. Questo Supremo legislatore ordina, che si osservino le convenzioni, che gli uomini fanno fra di essi; e quindi la legge che obbliga all' esecuzione di queste convenzioni fatte fra eguali, è la volontà di un superiore. Leibnizio ha ciò previsto, e perciò soggiunge:

« Egli sembra, in verità, che si possa rimediare in
« qualche maniera alle illazioni pericolose di questa dot-
« trina, considerando Dio come il superiore di tutti gli

« uomini; ciò che il nostro autore fa eziandio di tempo
« in tempo. Su questa base alcuno dirà, che l'opinione
« di cui si tratta non è mala che in apparenza, poichè
« si corregge ella stessa, e porta con sè il rimedio; non
« potendo esservi alcuno stato nel quale gli uomini
« sieno indipendenti da ogni superiore; sebbene si possa
« in un sistema di scienza fingere per modo d' ipotesi
« un tale stato. Tutti gli uomini sono naturalmente
« sotto l' impero di Dio; così eglino possono, per mezzo
« delle loro convenzioni, darsi un padrone; ed i popoli
« possono eziandio stabilire fra di essi, per mezzo del
« loro reciproco consenso, un diritto comune, essen-
« dovi un Dio, che dà a tutte queste convenzioni la
« forza necessaria. Egli è verissimo che Dio per sua
« natura è superiore di tutti gli uomini. Intanto que-
« sto pensiere, che ogni diritto nasce dalla volontà del
« superiore, non lascia di urtare e di esser falso, qua-
« lunque mitigazione che gli si apporta per iscusarlo.
« Perchè, per non dir qui ciò che Grozio ha giudi-
« ziosamente osservato, che vi sarebbe eziandio qual-
« che obbligazione naturale, quand' anche si conce-
« desse (il che è impossibile) che non vi sia alcuna di-
« vinità, o facendo astrazione per un momento dalla
« sua esistenza; poichè la cura della conservazione e
« del vantaggio proprio di ciascheduno domanderebbe
« senza contratto, che si facessero molte cose verso
« degli altri (come Hobbes l' ha osservato in parte),
« e come sembra, per l'esempio di una società di as-
« sassini, i quali nello stesso tempo che eglino si di-
« chiarano nemici di tutti gli altri uomini, sono co-
« stretti di osservare fra di essi alcuni doveri; sebbene,
« come io l' ho detto di sopra, il diritto, che nasce so-
« lamente da ciò sia molto imperfetto. Per lasciare, io

« dico, a parte tutto questo, fa d'uopo sapere, che si
« loda Dio eziandio perchè egli è giusto; e che così vi
« ha in Dio una giustizia, o piuttosto una sovrana giu-
« stizia, sebbene egli non riconosca alcun superiore;
« e che per inclinazione della sua eccellente natura egli
« operi sempre come bisogna operare, in maniera che
« persona non saprebbe ragionevolmente lagnarsi di
« lui. E la regola delle sue azioni, o la natura stessa
« del giusto, non dipende mica da una libera determi-
« nazione della sua volontà, ma dalle verità eterne che
« fanno l'oggetto dell' intendimento divino, e che sono
« stabilite, per così dire, dalla sua essenza divina. Di
« maniera che è avvenuto che i teologi con ragione
« hanno criticato il nostro autore per aver insegnato
« il contrario, apparentemente per non avere osser-
« vato le cattive illazioni del suo principio. Perchè la
« giustizia non sarà un attributo essenziale di Dio, se
« egli ha fatto egli stesso il diritto e la giustizia con
« una volontà arbitraria. La giustizia segue certe re-
« gole di eguaglianza e di proporzione che non hanno
« minor fondamento nella natura immutabile delle cose,
« e nelle idee dell' intendimento divino, di quello che
« hanno i principj dell' aritmetica e della geometria.
« Non si può dunque sostenere, che la giustizia o la
« bontà dipendono dalla volontà divina, come ugual-
« mente non può dirsi che la verità ne dipende: pa-
« radosso inudito, che è sfuggito a Cartesio; come se
« la ragione perchè un triangolo ha tre lati, o perchè
« due cose contradittorie sono incompatibili, o final-
« mente perchè Dio egli stesso è esistente, sia per-
« chè Dio l' ha così voluto. Esempio notabile il quale
« prova, che i grandi uomini possono cadere in grandi
« errori. Da ciò seguirebbe ancora, che Dio può, senza

« ingiustizia, condannare un innocente, poichè, in questa
« supposizione, egli potrebbe colla sua volontà rendere
« giusta una tal cosa. Coloro a' quali è sfuggito di as-
« serir tali cose, non hanno fatto la distinzione fra la
« la *giustizia* e l'*indipendenza*. Iddio è *indipendente*,
« per ragione del suo sovrano potere sopra ogni cosa,
« il quale fa che egli non può nè essere costretto, nè
« esser punito, nè essere soggetto a rendere ragione
« della sua condotta; ma in forza della sua *giustizia*
« egli opera di tal maniera, che ogni essere saggio non
« può che approvare la sua condotta, e ciò che costi-
« tuisce il più alto punto di perfezione è, che ne è con-
« tento egli stesso.

« L'Autore, sebbene molto penetrante, è caduto in una
« contradizione tale, che io non vedo che possa essere
« facilmente giustificato. Perchè egli fonda tutta l'ob-
« bligazione del diritto su la volontà di un superiore,
« come apparisce da ciò che io ho citato: ed intanto
« egli dice poco dopo, che un superiore dee avere non
« solamente delle forze sufficienti per costringere ad
« ubbidirgli, ma eziandio delle *giuste ragioni* di pre-
« tendere qualche potere su di noi: la giustizia dunque
« delle ragioni è anteriore allo stabilimento del supe-
« riore. Se, per iscovrire l'origine del diritto, fa d'uopo
« trovare un superiore, e se, da un altro lato, l'auto-
« rità del superiore dee esser fondata su ragioni tirate
« dal diritto, ecco il circolo il più manifesto di qua-
« lunque altro ove si sia giammai caduto. Perchè donde
« si saprà, che le ragioni son giuste, se non vi ha an-
« cora alcun superiore da cui solo si suppone che il di-
« ritto può emanare? Vi sarebbe luogo di esser sor-
« preso, che uno spirito penetrante potesse sì chiara-
« mente contraddirsi, se non si sapesse, che avviene
« facilmente a coloro che sostengono de' paradossi, di

« obbliare essi stessi la loro opinione, il senso comune
« prendendo il di sopra (1). »

Ne' trascritti ragionamenti di Leibnizio io non approvo solamente, come ho molte volte osservato, la generazione delle idee morali dal principio della felicità: in tutto il resto mi sembra che il Filosofo alemanno ragioni esattamente. Riconoscendo alcune verità morali indipendentemente dall' esistenza di Dio, non è ciò un ammettere la possibilità dell' ateismo, o ammettere le verità morali in una ipotesi impossibile; ma è un riconoscere l' indipendenza, nell' ordine logico di questa verità: *Esiste il bene, ed il male morale* da questa: *Esiste un Dio.* Vi sono delle differenze essenziali fra queste due verità: la prima è una verità pratica, la seconda una verità teoretica: la prima è una verità primitiva, la seconda una verità dedotta.

Io so bene che vi sono molti teologi condannati dalla Chiesa, che son chiamati *sopralapsarii*, i quali hanno ardito di sostenere, che Dio può condannare o rendere infelice un innocente; e che han confuso il diritto di Dio colla sua potenza assoluta. Io dico, che un tal sentimento è orribile, e che ammettendolo non si è più sicuro della verità dalla rivelazione, poichè in questa ipotesi, perchè non potrebbe Dio ingannare gli uomini rivelando il falso? Ciò distruggerebbe la fiducia degli uomini nella bontà e nella giustizia di Dio. Questi teologi hanno creduto erroneamente, che dando a Dio il diritto di cui parliamo lo ponevano nel più alto punto di grandezza e di elevazione, in cui poteva es-

(1) Pensées sur la Réligion et la Morale. Paris, t. II, p. 291. Il fine, l' oggetto e la causa del Diritto naturale, § XIII, XIV, XV e XIX.

ser concepito, che era un annientare la creatura avanti del Creatore l'insegnare, che il Creatore poteva arbitrariamente disporre della sorte della sua creatura in modo che egli poteva rendere eternamente infelici le creature intelligenti innocenti, e rendere felici coloro che fossero i più scellerati, rimanendo nella loro malvagia volontà.

Ma questa dottrina è dimostrata falsa e detestabile dalle verità primitive della morale. *La virtù merita premio. Il vizio merita pena. L'innocente non merita di essere infelice.*

Queste verità morali sono per me non solamente primitive, ma eziandio assolute ed universali: esse sono applicabili a tutte le intelligenze, non esclusa l'Intelligenza infinita. Un essere infinitamente perfetto, che creerebbe delle intelligenze finite col fine di renderle infelici, è per me un essere chimerico non solamente, ma incapace di destarmi devozione ed amore; esso è un essere detestabile. Iddio è essenzialmente buono, è essenzialmente giusto.

§ 28. Eccoci già alla quistione dell'immutabilità della legge morale degli uomini. La legge è certamente la volontà di Dio; poichè essendo la nostra natura un effetto della divina volontà, e noi essendo tali quali siamo, perchè Dio ha voluto che noi fossimo tali quali siamo; Iddio ha voluto, che la nostra ragione ci mostrasse i doveri che ci mostra, ed egli ha voluto manifestarci i suoi divini precetti per mezzo della nostra ragione. È questa la legge scritta da Dio ne' nostri cuori.

Ma da ciò segue forse che il bene ed il male morale sieno effetti liberi della volontà di Dio, di modo che Dio avrebbe potuto non proibire l'assassinio, il tradimento, l'ingratitudine, lo spergiuro, la bestemmia, ec.?

Ciò importa forse, che queste azioni sieno male perchè vietate da Dio, e non già, viceversa, che sono vietate da Dio, perchè sono intrinsecamente male? Le verità morali si mostrano a noi come necessarie; se sono necessarie sono esse immutabili. Le verità morali si mostrano a noi come vere per sè stesse indipendentemente dalla prescrizione e dal divieto divino.

Anche ammessa l'esistenza di Dio, i precetti negativi: *non bestemmiare, non spergiurare,* si mostrano alla nostra coscienza come verità primitive, indipendenti da qualunque libero decreto di Dio. Ma siccome queste verità non sono identiche, ma sintetiche, perciò i filosofi ed i teologi non ne hanno tutti conosciuto la vera natura: quindi son nati tanti mostruosi sistemi in morale non meno che in teologia. È impossibile di dimostrar queste verità, poichè son primitive; ed è impossibile di conoscere la loro necessità nell'istesso modo in cui si conosce la necessità delle verità identiche.

Quindi si vede, che i filosofi ed i teologi, che l'hanno sostenuto contro de' loro avversarj, o si sono limitati a far sentire l'orrore della dottrina de' loro avversarj; il che vale quanto dire, che eglino hanno invocato la coscienza morale per la decisione della controversia; o avendo tentato di andare più oltre non hanno potuto. Trascrivo un lungo luogo di Bayle, il qual luogo mi darà l'occasione di spiegare maggiormente e stabilire la distinzione di cui io ho parlato.

« Secondo la dottrina di una infinità di autori gravi,
« vi ha nella natura e nell'essenza di certe cose un
« bene o un male morale che precede il decreto di-
« vino. Eglino provano principalmente questa dottrina
« per *le conseguenze spaventevoli* del domma con-
« trario; perchè se il non far torto a persona fosse una
« buona azione non già in sè stessa, ma per una di-

« sposizione arbitraria della volontà di Dio, egli se-
« guirebbe, che Dio avrebbe potuto dare all'uomo una
« legge direttamente opposta in tutti i suoi punti a' Co-
« mandamenti del Decalogo. *Ciò fa orrore.* »

Bayle dunque confessa qui due cose: 1.° Che coloro i quali sostengono l'immutabilità della legge morale provano principalmente la loro dottrina per le *conseguenze spaventevoli* del domma contrario. Ciò in sostanza è un appoggiare l'immutabilità della legge di natura sù la disapprovazione morale della dottrina contraria a questa legge. Egli è un appoggiarla su la coscienza morale, la quale ci presenta l'azione doverosa come necessaria, come meritevole di approvazione, di lode e di premio, e l'azione contraria come incapace di essere approvata, lodata, premiata, anzi come meritevole necessariamente di pena e di biasimo; 2.° Bayle stesso appoggia su questa coscienza morale l'immutabilità di cui parliamo, poichè osserva che la dottrina della mutabilità porterebbe che Dio avrebbe potuto dare una legge all'uomo direttamente opposta in tutti i suoi punti a' Comandamenti del Decalogo, ed egli rigetta questo potere in Dio sul motivo, che *ciò fa orrore*. Questa proposizione è dello stesso valore della seguente: *una tal condotta è disapprovata dalla ragione morale; è da questa ragione riguardata come indegna di un Essere infinitamente perfetto, è riguardata come indoverosa*. In rigore tutte queste espressioni presentano la disapprovazione morale.

Fin qui io son di accordo con Bayle; ma questo filosofo segue, e, per quanto mi sembra, cerca di ridurre a verità identiche le verità morali; ed in ciò i suoi sforzi son vani. Egli continua così: « Ma ecco una « prova più diretta e tirata dalla metafisica. Ella è una « cosa certa, che l'esistenza di Dio non è un effetto

« della sua volontà. Egli non è esistente perchè vuol
« essere esistente, ma per la necessità della sua na-
« tura infinita. La sua potenza e la sua scienza sono
« esistenti per la stessa necessità. Egli non è onnipo-
« tente, egli non conosce tutte le cose, perchè vuole
« così, ma perchè l'Onnipotenza e la sapienza sono at-
« tributi identificati con sè stesso. L'impero della sua
« volontà non riguarda che l'esercizio della sua po-
« tenza, egli non produce attualmente fuor di lui se
« non che quello che vuole, ed egli lascia tutto il resto
« nella pura possibilità. Da ciò viene, che questo im-
« pero non si estende che su l'esistenza delle creature;
« egli non si estende ancora su le loro essenze. Dio ha
« potuto crear la materia, un uomo, un circolo, o la-
« sciarli nel nulla; ma egli non ha potuto produrli
« senza dar loro le loro proprietà essenziali. È stato
« necessario che egli facesse l'uomo un animal ra-
« gionevole, e che desse ad un cerchio la figura ro-
« tonda, poichè, secondo le sue idee eterne ed indi-
« pendenti da' decreti liberi della sua volontà, l'es-
« senza dell'uomo consisteva negli attributi di animale
« e di ragionevole, e che l'essenza del circolo consi-
« steva in una circonferenza egualmente lontana dal
« centro quanto a tutte le sue parti. Ecco ciò che ha
« fatto approvare a' filosofi cristiani, che le essenze
« delle cose sono eterne, e che vi sono proposizioni di
« una eterna verità; e per conseguenza che l'essenze
« delle cose e la verità de' primi principj sono immu-
« tabili. Ciò non si dee solamente intendere de' primi
« principj teoretici, ma eziandio de' primi principj
« pratici, e di tutte le proposizioni che contengono la
« vera definizione delle creature. Queste essenze, que-
« ste verità emanano dalla stessa necessità della na-
« tura, da cui emana la scienza di Dio: come dunque

« è per la natura delle cose che Dio esiste; che egli è
« onnipotente, e che egli conosce tutto perfettamente:
« è ancora per la natura delle cose, che la materia,
« che il triangolo, che l'uomo, che certe azioni del-
« l'uomo hanno tali e tali attributi essenzialmente. Dio
« ha veduto sin da tutta l'eternità, e con un' assoluta
« necessità i rapporti essenziali de' numeri, e l' iden-
« tità dell' attributo e del soggetto delle proposizioni
« che contengono l' essenza di ciascuna cosa. *Egli ha
« veduto della stessa maniera, che il termine giusto
« è racchiuso in questi: Stimare ciò che è stimabile,
« avere della gratitudine pel suo benefattore, adem-
« piere le convenzioni di un contratto, e così di molte
« altre proposizioni di morale.* Si ha dunque ragion
« di dire, che i precetti della legge naturale suppon-
« gono l'onestà e la giustizia di ciò che è comandato,
« e che egli sarebbe del dovere dell'uomo di praticare
« ciò che contengono, quando anche Dio avesse avuto
« la condiscendenza di nulla ordinare su questo og-
« getto. Fate attenzione, io vi prego, che in rimon-
« tando per mezzo delle nostre astrazioni a quell' i-
« stante ideale, in cui Dio non ha ancora niente de-
« cretato, noi troviamo nelle idee di Dio i principj di
« morale sotto de' termini che importano una obbliga-
« zione. Noi vi concepiamo queste massime come certe
« e derivate dall'ordine eterno ed immutabile: *È cosa
« degna della creatura ragionevole di conformarsi
« alla ragione; una creatura ragionevole, che si con-
« forma alla ragione è lodevole; ella è biasimevole
« quando non vi si conforma.* Voi non osereste dire,
« che queste verità non impongono un dovere all'uo-
« mo per rapporto a tutti gli atti conformi alla retta
« ragione come son questi: *bisogna stimare tutto ciò
« che è stimabile: rendere il bene per bene: non fare*

« *torto a persona: onorare suo padre: rendere a*
« *ciascuno ciò che gli è dovuto, ecc.* Or, poichè per
« la natura stessa delle cose, ed anteriormente alle
« leggi divine, le verità di morale impongono all'uomo
« certi doveri, è manifesto, che Tommaso di Aquino
« e Grozio hanno potuto dire, che se non vi fosse Dio,
« noi non lasceremmo di essere obbligati a confor-
« marci al diritto naturale (1). »

La massima di sopra enunciata: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione*, è vera; ma fa d'uopo determinare il senso preciso del vocabolo *Ragione*. La parola *Ragione* è impiegata da' filosofi, ed anche dal volgo, in significati assai differenti. Alcune volte si usa per esprimere il complesso di quelle facoltà che pongono l'uomo al di sopra de' bruti; e costituiscono la sua Natura razionale. Alcune volte si usa in un senso più ristretto per la facoltà di ragionare o di fare deduzioni.

Presa nel primo senso può dividersi in *Ragione teoretica*, ed in *Ragione pratica*. La prima si limita alla sola conoscenza del vero. La seconda influisce o tende per sua natura ad influire su le determinazioni della nostra volontà, cioè su i nostri voleri.

I principj, che influiscono su i nostri voleri, sono di due specie, *inriflessi*, e *razionali*. Io comprendo i primi sotto il nome di *desiderio*, ed i secondi sotto il nome di *Ragione pratica*.

I principj razionali di azione son due, la felicità ed il dovere. La Ragion pratica dunque mostra all'uomo i mezzi per la sua felicità, ed il proprio dovere. Sotto il primo aspetto può chiamarsi *Prudenza*; sotto il secondo *Coscienza morale*, o semplicemente *Coscienza*.

(1) Continuation des pensées diverses, chap. 152.

Supposte queste nozioni esaminiamo la proposizione: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione.* Prendiamo in primo luogo il vocabolo di *Ragione* per la facoltà di ragionare o di fare deduzioni. Il ragionamento può esser vero e può esser falso: esso è vero quando è uniforme alle leggi immutabili della logica: queste leggi sono indipendenti dalla nostra volontà, e sono fondate nell' essenza del pensiere umano. Ciò supposto, se per *creatura ragionevole* intendiamo una creatura che fa uso del raziocinio, la proposizione: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione,* può significare una di queste due cose: *È cosa degna della creatura che ragiona, il ragionare conformemente alle leggi logiche del raziocinio.* Ma che cosa mai indichiamo colla espressione *è cosa degna*? noi possiamo denotare due cose: una si è: È una perfezione della creatura ragionevole, o è una buona qualità della creatura ragionevole; noi riguardiamo in questo caso la conoscenza della verità come una perfezione, come un bene quale che siasi; ed in tal caso esprimiamo una verità teoretica relativa alla nostra Natura. La conoscenza della verità è un bene, è una cosa che desta un piacere, il quale non può degenerare da sè stesso in dolore. L' altra cosa, che noi possiamo denotare, è la seguente: *È un dovere della creatura che ragiona il ragionare pel fine di trovar la verità.* La proposizione così intesa appartiene alla Ragion pratica che noi abbiamo chiamato *Coscienza*; ma questa proposizione è sintetica; poichè nell' idea di ragionare pel fine di trovar la verità non si contiene la nozione del dovere: questa nozione si aggiunge necessariamente; essa sorte dall' interno di noi medesimi, e ci fa un precetto di cercar la verità. L' espres-

sione: *È cosa degna* potrebbe ancora significare è una cosa utile; ed in tal caso essa non conterrebbe alcun precetto, alcuna legge.

Una creatura ragionevole che si conforma alla ragione è lodevole; ella è biasimevole quando non vi si conforma. Gli aggettivi qualificativi *lodevole, e biasimevole* si prendono in diversi sensi, secondo che si applicano alle qualità involontarie o alle azioni libere virtuose, e viziose. Io lodo un uomo pel suo talento e per la sua scienza; io lo lodo eziandio per la sua virtù. Ma se il vocabolo *lodevole* ha lo stesso suono ne' due casi, esso è lontano di avere lo stesso senso. Il sentimento di disprezzo e di *biasimo*, che nasce in noi dall'osservare alcune imperfezioni naturali ed involontarie negli altri, non è lo stesso di quello che nasce in noi dall'osservare un atto di scelleratezza, d'ingiustizia, d'ingratitudine. Io ho sviluppato questa differenza ne' § 191, e 192 di questo volume. Se s'intende dunque per *conformarsi alla ragione* ragionare con verità, se ciò si fa con un fine virtuoso, allora *lodevole* dinota eziandio l'approvazione morale, e suppone la nozione del dovere. Se per creatura *ragionevole* s'intende un agente morale, e per *conformarsi alla ragione* conformarsi alla ragione legislativa, alla coscienza morale, la nozione del dovere è supposta in tali proposizioni. Iddio, dice il sig. Bayle, ha veduto, che il termine giusto è racchiuso in questi soggetti *stimare ciò che è stimabile, avere della gratitudine pel suo benefattore, adempiere le convenzioni di un contratto.* Tenendo presente ciò che io ho detto precedentemente, si conoscerà facilmente, che le due ultime proposizioni sono sintetiche, e non identiche: *L'avere della gratitudine pel suo benefattore è un dovere, o è un atto di giustizia. L'adempiere le*

convenzioni di un contratto è un dovere. La nozione di dovere non è mica un elemento della nozione di questi atti. Riguardo alla prima proposizione: *Lo stimare ciò che è stimabile è un dovere,* essa sembra identica, e lo è di fatto, quando si presenta a questo modo: *Ciò che merita di essere stimato dee essere stimato*: essa è equivalente alla seguente: *Ciò che si dee stimare, si dee stimare.* Ma questo principio generale è insufficiente a generare alcun dovere particolare. Si rifletta al seguente sillogismo, e si resterà convinto di quanto io dico: *Ciò che si dee stimare, si dee stimare: ma la gratitudine pel proprio benefattore è un azione che si dee stimare: ella dunque si dee stimare.* La seconda proposizione è indipendente dalla prima, ed è sintetica, non identica. Io dunque confesso la necessità, e perciò l'immutabilità delle verità morali; ma son lontano dal confonderle colle verità necessarie teoretiche: le prime sono sintetiche, le seconde sono identiche. Il non aversi osservato questa distinzione è stato cagione di molte dispute ed abbagli negli scrittori di morale. Ciò che dice Leibnizio, ne'suoi nuovi Saggi su l'Intendimento umano, ne è una prova: io vado ad esporre la dottrina di Locke e quella di Leibnizio su questo oggetto: le osservazioni che io vi soggiungerò spargeranno qualche luce su questa complicata materia della morale.

§ 29. Leibnizio scrive quanto segue: « Filaleto. « La morale è una scienza dimostrativa: intanto ella « non ha principj innati. E sarebbe eziandio ben dif« ficile di produrre una regola di morale che sia di « una Natura di essere concepita da un consenso così « generale, e così pronto come questa massima: *ciò « che è, è.*

« Teofilo. Egli è assolutamente impossibile che vi
« sieno delle verità di ragione così evidenti come sono
« le *identiche* o immediate. E sebbene si possa dire
« con verità che la morale ha de' principj indimo-
« strabili, e che uno de' primi e de' più praticati è,
« *che bisogna seguir la gioja, ed evitar la tristezza*,
« egli fa d'uopo aggiungere, che non è questa una
« verità, che sia conosciuta puramente colla ragione,
« poichè ella è fondata su l' esperienza interna, o su
« di conoscenze confuse; perchè non si sente ciò che
« è la gioja e la tristezza (1).

Tanto ciò che dice Locke, che quello che gli risponde Leibnizio contengono degli errori. Incominciamo dal primo, e riportiamo la dottrina di Locke colle proprie parole dell'Autore: « Io credo che sa-
« rebbe ben difficile di produrre una regola di mo-
« rale, che sia di Natura ad essere ricevuta da un
« consentimento così generale e così pronto come que-
« sta massima, *ciò che è, è;* o che possa passare per
« una verità così manifesta, come questo principio:
« *È impossibile, che una cosa sia e non sia nello*
« *stesso tempo* . . . Ciò non contribuisce in alcuna
« maniera a mettere in quistione la verità di questi
« differenti principj (della morale). Essi sono egual-
« mente veri, sebbene non sono egualmente evidenti
« (come i principj speculativi). Le massime specula-
« tive, che io ho allegate, sono evidenti per sè stesse:
« ma a riguardo de' principj di morale, non si può
« esser sicuro della loro verità, che per mezzo de'
« raziocinj, de' discorsi, e di qualche applicazione di
« spirito . . . Ciò non indebolisce in alcuna maniera
« la loro verità, nè la loro certezza, come in nulla si

(1) Nouveaux Essais., etc., liv. I, Chap. II.

« diminuisce la verità e la certezza di questa propo-
« sizione: *I tre angoli di un triangolo sono eguali*
« *a due retti*, allora che si dice che essa non è egual-
« mente evidente che questa altra proposizione: *il*
« *tutto è più grande della sua parte*, e che essa non
« è egualmente propria ad essere ricevuta, allora che
« s'intende per la prima volta: egli basta che queste
« regole di morale sieno capaci di esser dimostrate (1).

Locke confessa, che i principj di morale sono egualmente veri e certi che i principj speculativi e teoretici, come il principio d'identità, *Ciò che è, è*, ed il principio di contradizione: *È impossibile che una cosa sia, e non sia nello stesso tempo*. Ma egli soggiunge, che non sono *egualmente evidenti*: la relazione di eguaglianza non si può porre che fra le cose della stessa spezie: ora i principj teoretici, ed i principj pratici non sono della stessa spezie: i primi sono *identici*, i secondi sono *sintetici*. Nè sono sintetici come i principj sintetici sperimentali e teoretici, ne' quali il soggetto ed il predicato sono egualmente *oggettivi*; ma sono sintetici *sui generis*, per la nozione soggettiva del *dovere*, che si unisce necessariamente alla nozione di alcuni atti liberi. Non si può dunque dire, come fa Locke, che i primi sono più evidenti de' secondi: un tal paragone può istituirsi solamente fra le proposizioni identiche primitive, e le proposizioni identiche dedotte; e si può dire, che le prime sono più evidenti delle seconde, in quanto che le prime hanno una evidenza immediata, e le seconde sono evidenti mediatamente, cioè in forza del raziocinio. Inoltre Locke insegna, che i principj della morale han bisogno di esser dimostrati per essere rice-

(1) Liv. I, Chap. II, § 1.

vuti come veri; laddove i principj speculativi e teoretici sono evidenti per sè stessi. È questa un'assurdità: se i principj della morale han bisogno di esser dimostrati, per essere riconosciuti come veri, essi non sono certamente principj, ma verità dedotte: ma vi possono essere forse verità dedotte senza verità primitive? ora se è impossibile l'esistenza delle verità dedotte senza quella delle verità primitive, fa d'uopo ammettere nella morale delle verità primitive; le quali si ricevono degli uomini per sè stesse; non già in forza di alcuna dimostrazione. Locke commette dunque due errori: 1.° Egli dice: *le verità primitive teoretiche sono più evidenti de' principj della morale*: questa proposizione è falsa, in quanto instituisce un paragone di quantità (mi sia permessa questa espressione) fra termini eterogenei; 2.° Egli dice: *I principj della morale han bisogno di dimostrazione.* Questa proposizione è assurda, poichè le verità primitive non possono dimostrarsi, e supporre la scienza morale senza verità morali primitive è una contradizione. Locke avrebbe potuto conoscere la vera differenza che passa fra queste verità, se non fosse stato traviato dall'ipotesi falsa sull'origine delle idee: egli non riconosce che due sorgenti delle nostre idee, cioè i sensi esterni, ed il senso interno: egli perciò non può ammettere che le sole idee oggettive, e dee rigettare le *soggettive.*

Ciò che distingue l'uomo da' bruti è appunto l'esistenza delle nozioni soggettive. Lo spirito umano è ragionevole, cioè capace di raziocinio: nel raziocinio si dee percepire la relazione d'identità fra le premesse e l'illazione: senza una tal percezione il raziocinio è impossibile. Or donde vien ella questa nozione d'*Identità*? Certamente essa non può derivare da' sensi

esterni; nè dal senso interno: questi possono darci i termini fra i quali l'identità si percepisce; ma non mica la percezione dell' identità. Il principio d'identità o meglio quello di contradizione è il principio logico del pensiero umano. L'uomo sarebbe incapace di ragionare se non fosse capace di conoscere l' identità fra le sue idee, e fra i suoi giudizj: egli sarebbe incapace di idee universali: egli non sarebbe nè intelligente nè razionale: egli non sarebbe nè intelligente, nè razionale se non avesse originariamente la disposizione a produrre fuori, nell'occasione sensibile, le nozioni soggettive d'*identità*, e di *diversità*, e di *diversità* o d' *identità*, di *distinzione*, e di *ripugnanza*; poichè la *distinzione* e la *ripugnanza* sono due specie di diversità. Ora siccome queste nozioni soggettive costituiscono lo spirito umano un essere o una sostanza intelligente e razionale, così le nozioni soggettive del *dovere*, e del *merito*, lo costituiscono un agente *morale*. Queste due spezie di nozioni soggettive, che possono giustamente chiamarsi *nozioni soggettive teoretiche* o *speculative*, e *nozioni soggettive pratiche* o *morali*, sono necessarie affinchè l' uomo sia un essere ragionevole, in tutta l'estensione del vocabolo; vale a dire, affinchè egli esegua l'atto intelletuale chiamato raziocinio, ed affichè faccia degli atti morali.

È facile, in seguito di queste osservazioni, il conoscere le convenienze e le differenze delle due specie di verità. Tanto le verità identiche che le verità morali sono *necessarie:* è questa la loro prima convenienza. Tanto le verità identiche che le verità morali contengono delle nozioni soggettive; ed è questa la seconda convenienza. La loro differenza essenziale consiste non già nell' essere le prime evidenti immediatamente, e le seconde dimostrabili, come pretende

Locke; ma nell'esser le prime identiche, e le seconde sintetiche. Un'altra differenza io vi ravviso, ed è quella, che tutte le verità identiche si riducono, in ultima analisi, nel principio di contradizione, il quale può giustamente riguardarsi come l'espressione generale di tutte le verità identiche primitive, e come il principio, in conseguenza, di tutte le verità dedotte necessarie ed identiche; ma le verità morali non possono ridursi ad un solo principio, sebbene molti filosofi han pensato il contrario, cercando di stabilire un solo principio conoscitivo di tutta la morale. Questa differenza sarà maggiormente confermata appresso.

Ciò che dice Leibnizio esaminando l'esposta dottrina di Locke non presenta alcuna esattezza, nè chiarezza. È assolutamente impossibile, egli dice, nel luogo di sopra trascritto, che vi sieno delle verità di ragione così evidenti come le *identiche* o immediate. Egli intende per verità di ragione le verità necessarie, ed io rispondo che la proposizione è falsa. La morale dee avere i suoi primi principj; e lo stesso Leibnizio nel luogo trascritto ne conviene. Ora i primi principj della morale sono di un'evidenza immediata come lo sono le verità identiche: la differenza di questa evidenza non consiste nell'essere l'una più grande dell'altra, ma nella diversa Natura de' principj speculativi e de' principj morali; poichè i primi sono identici; i secondi sono sintetici. Ecco alcuni principj morali immediatamente evidenti: *Vi sono alcuni atti liberi che meritano l'approvazione, la lode, il premio. Vi sono altri atti liberi che meritano il biasimo, la disapprovazione, la pena.* Ciò vale quanto dire: *vi sono atti liberi che noi abbiamo il dovere di fare; ed altri atti da' quali abbiamo il dovere di astenerci.* Questo principio stabilisce l'esistenza del

bene, e del male morale. Questo principio è manifestato a noi dalla testimonianza della nostra coscienza: ma non è forse la testimonianza stessa della coscienza quella che ci manifesta l'esistenza delle verità immediate identiche? *Le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Il tradire il proprio benefattore è un azione contraria al dovere, e detestabile.* La coscienza mi attesta l'evidenza della prima proposizione, come mi attesta quella della seconda; ma le due proposizioni sono di una natura diversa. La prima è identica, la seconda è sintetica: ma l'una e l'altra si mostrano alla coscienza come necessarie: egli mi è impossibile di pensare, che le quantità eguali ed una terza non sieno eguali fra di esse; e mi è egualmente impossibile di pensare, che il tradire il proprio benefattore sia un'azione lodevole o indifferente. Leibnizio riconosce, come si è veduto, l'immutabilità e la necessità delle verità morali. Tanto le identiche teoretiche, che le sintetiche morali sono indipendenti dall'esperienza: esse sono reali per lo spirito, ed ipotetiche per la natura. *Il circolo ha i raggi eguali. Il parricidio è un delitto enorme*: queste proposizioni son tutte e due ipotetiche: si prescinde nella prima dall'esistenza del circolo: vi sia o non vi sia un circolo nella natura, tutta la dottrina del terzo libro della Geometria elementare di Euclide rimane incontrastabile. Vi sia o non vi sia il parricidio, la proposizione enunciata è incontrastabile.

Leibnizio non ha dunque ben conosciuto la natura delle verità morali; e la loro precisa differenza dalle verità identiche. Egli riguarda la massima: *Bisogna seguir la gioja ed evitar la tristezza*, come uno de' primi principj della morale; e ciò è falso. Egli soggiunge, che questa massima non è conosciuta per la ragione,

ma per un istinto; egli non sa, in conseguenza, distinguere i principj inriflessi che io ho compresi tutti sotto il nome di *desiderio*, dal principio razionale della felicità di cui l'uomo fa uso dopo d'aversi formato l'idea generale di *felicità*. L'uomo ha de' desiderj diversi, e non si può porre per principio, che bisogna soddisfare ciascun desiderio. Inoltre l'ammettere, che la massima: — Bisogna seguir la gioja ed evitar la tristezza, — è un primo principio di morale, ed insegnare insieme, che essa non è un principio razionale, è il dire, che l'uomo, come essere morale, non dee seguir la ragione, ma l'istinto o le inclinazioni naturali: ciò è un rovesciar tutta la morale. Ciò si prova da quello che soggiunge l'istesso Leibnizio: « La « felicità non è altra cosa che una gioja durevole. In« tanto il nostro pendio non va propriamente alla fe« licità, ma alla gioja, cioè al presente. Ciò che porta « all'avvenire ed alla durata è la ragione. Ora il « pendio espresso dall'intendimento, passa in precetto « o verità di pratica: e se il pendio è innato, la verità « lo è ancora, non essendovi nulla nell'anima, che « non sia espresso nell'intendimento, ma non sempre « per una considerazione attuale distinta (1). »

Tutto è inesatto ed oscuro in questo luogo. Se l'istinto va al presente, l'istinto non può essere il principio della morale: Leibnizio s'inganna dunque ponendo per principio di morale, che bisogna seguir l'istinto. La felicità è un principio razionale di azione; ma esso è perfettamente distinto da quello del dovere; e Leibnizio s'inganna confondendo questi due principj. Non è necessario, per riconoscere l'immutabilità delle verità morali, ricorrere all'ipotesi delle idee in-

(1) Ibidem.

nate: basta osservare che le verità morali sono *naturali*; che vi è nell'uomo oltre della ragion teoretica, la ragione *legislativa*; che questa ragione è costituita legislativa per alcune nozioni soggettive, che non ci vengono dagli oggetti o dall'esperienza, ma derivano dall'interno dell'anima. Con questa dottrina si evitano gli equivoci; ed essa colpisce lo spirito, per la sua chiarezza. Leibnizio ammette, che le idee innate non sono atti, ma disposizioni: « acciò le conoscenze, « le idee, o verità, sieno nel nostro spirito, non è necessario che non vi avessimo giammai pensato attualmente: esse non sono che *abitudini naturali*, « *disposizioni*, ed *attitudini attive e passive* più che « *Tabula rasa*: » ammettendo dunque nell'anima la disposizione originaria, di produrre, nell'occasione che le si presenta, un certo atto libero, la nozione del *dovere*, Leibnizio non può di ciò non convenire: da un'altra parte, gli stessi seguaci di Locke sono stati forzati di ammettere un principio innato di giustizia nell'anima nostra; e perciò eglino possono essere condotti facilmente ad ammettere la dottrina, che io difendo, la quale possono riguardare come una spiegazione chiara di questo principio innato che eglino ammettono. « Vi è (dice Rousseau) nel fondo delle « anime nostre un principio innato di giustizia e di « virtù, sul quale, malgrado le nostre proprie mas- « sime, noi giudichiamo le nostre azioni e quelle de- « gli altri come buone, o come male; ed a questo « principio io do il nome di coscienza.

Io riporterò appresso il pezzo intero.

§ 30. Reid cerca di fare una numerazione delle verità primitive della morale; ma egli stesso confessa, che non la dà come esatta e completa. È utile il trascriverla: « La morale, come le altre scienze, dee avere

« i suoi primi principj, altrimenti ogni ragionamento
« morale sarebbe impossibile.

« Io mi propongo qui di segnalare alcuni dei primi
« principj della morale senza pretendere di darne una
« numerazione completa. I principj che io porrò si
« rapportano o alla virtù in generale, o alle virtù
« particolari, o a' conflitti che sembrano elevarsi al-
« cune volte fra le differenti virtù.

« 1.° Vi sono certe cose nella condotta umana, che
« meritano l'approvazione e la lode; certe altre il bia-
« simo, e la pena; e le differenti azioni che meritano
« o l'una o l'altra delle cose enunciate, le meritano
« a differenti gradi.

« 2.° Ciò che non è volontario non può meritare
« nè il biasimo, nè l'approvazione morale.

« 3.° Ciò che deriva da una necessità inevitabile
« può essere piacevole, o dispiacevole, utile o nocevole,
« ma non potrà esser l'oggetto nè del biasimo, nè
« dell'approvazione morale.

« 4.° Si può esser colpevole, ommettendo ciò che si
« doveva fare, come facendo ciò che si doveva evitare.

« 5.° Noi non dobbiamo disprezzare alcuno de'
« mezzi che sono a nostra disposizione per conoscere
« il nostro dovere.

« 6. Il dovere una volta conosciuto, il nostro affare
« il più serio dee essere di adempierlo, e di fortificare
« l'anima nostra contro le tentazioni che potrebbero
« distornarcene.

« Questi principj, che concernono la virtù ed il vi-
« zio in generale, sono di un'evidenza immediata agli
« occhi di ogni uomo che ha una coscienza, e che si
« ha preso la pena di sviluppare in lui questa facoltà.
« Io passo ad altri principj, che hanno una portata
« meno estesa.

« 1.° Noi dobbiamo preferire il più gran bene,
« quantunque questo fosse lontano, ad un bene minore,
« ed un male minore al più grande.

« Sebbene non avessimo affatto coscienza, l'inte-
« resse bene inteso sarebbe sufficiente per dettarci
« questa regola di condotta. Noi non possiamo impe-
« dirci di biasimare l'uomo che la disprezza; egli
« merita di perdere il bene che sdegna, e di soffrire
« il male che imprudentemente attira su la sua testa.

« Noi abbiamo già detto, che gli antichi moralisti,
« imitati in ciò da alcuni moderni, avevano tentato di
« dedurre tutta la morale da questo principio. Noi
« abbiamo aggiunto, che, calcolando con esatezza il
« valore delle differenti specie de' beni e de' mali, sotto
« il rapporto composto della loro intensità, della loro
« dignità, della loro durata, e del potere che noi ab-
« biamo su di essi, il risultamento di questo calcolo
« conduceva alla pratica di tutte le virtù; ed imme-
« diatamente di una maniera diretta a quella del-
« l'impero di sè, della prudenza, della temperanza, e
« del coraggio; poi in seguito indirettamente a quella
« della giustizia, dell' umanità e di tutte le virtù so-
« ciali, tosto che l' influenza di queste virtù su la no-
« stra felicità è stata ben compresa.

« Sebbene questo principio non sia mica il più no-
« bile che possa dirigere la nostra condotta, esso ha
« intanto questo vantaggio, che è intelligibile agli uo-
« mini più ignoranti, e che conserva dell' ascendente
« su i più corrotti.

« Per quanto poco il giudizio morale possa essere
« sviluppato, ed anche quando fosse pervertito, niun
« uomo saprebbe essere indifferente alla propria feli-
« cità. Allora eziandio che egli è divenuto insensibile
« ad ogni mobile più elevato, il suo interesse continua

« di toccarlo; ed abbenchè una condotta esclusiva-
« mente ispirata da questo motivo meriti meglio l'e-
« piteto di *prudente* che quello di *virtuosa*, è sempre
« questa prudenza stimabile in sè stessa; lo è ancora
« maggiormente colla sua incompatibilità col vizio, e
« per la specie di fraternità che l'unisce alla virtù,
« di cui ella rende buona testimonianza appresso di
« coloro che hanno l'orecchio chiuso ad ogni altra
« raccomandazione. Che un uomo sia da principio
« portato dall'interesse bene inteso a fare il suo do-
« vere, egli troverà ben presto delle ragioni di amar
« la virtù per sè stessa e di praticarla in nome di un
« motivo più elevato.

« Io non saprei dunque approvare i moralisti, che
« rigettano tutti i soccorsi che l'interesse personale
« può prestare alla virtù. Nella condizione presente
« della natura umana, essi non sono inutili a' buoni,
« ed offrono il solo mezzo di ritirare i malvagi del-
« l'abisso. »

Io ammetto presso a poco la stessa dottrina. Ho osservato innanzi, che il principio del dovere mena alla ricerca della nostra felicità. Ho stabilito ugualmente, che il principio della felicità concorre eziandio molte volte con quello del dovere all'esercizio della virtù. Ho finalmente osservato, che il principio della felicità dispone anche alla virtù.

L'uomo ama o vuole necessariamente esser felice: quali sono dunque le cause, per le quali, correndo egli incessantemente verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Queste cause si possono forse risolver tutte nella falsità de' suoi giudizj? Un uomo, che conosce il vero bene, il vero utile, si può egli dire che lo segue, e che perciò basta essere illuminato, o sano nell'intelletto, per esser sano o retto nella vo-

lontà? Una triste esperienza ci fa conoscere, che la volontà dell'uomo non solamente si determina molte volte contro il dovere conosciuto; ma eziandio contro il vero utile conosciuto. Si sperimenta nell'anima umana una lotta fra il desiderio e la ragione; e ciò si dee intendere tanto della ragione che mostra il dovere, che di quella la quale mostra l'utile. Se il bene che si conosce sia l'onesto, sia l'utile, non diletta, cioè non è desiderato; e se questo desiderio non è maggiore del desiderio contrario, il bene conosciuto non sarà seguito.

Vi sono molte cause le quali c'impediscono di conseguire quella felicità, di cui andiamo in cerca: alcune sono nell'intelletto, il quale erra nella valutazione de' beni e de' mali. Queste si possono ridurre a due: la prima è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta; la seconda è l'ignoranza e l'errore sugli effetti che seguono dalle nostre azioni libere. Le altre cause consistono nella nostra *insensibilità* riguardo a' beni che ci mostra la ragione. Dalla mancanza di attenzione nasce la differenza fra i piaceri preveduti, nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all'impero di Roma: egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo, che tutto pende da' suoi cenni. In una parola, l'attenzione di questo celebre Capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell'impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli non vede, che il rovesciare il governo stabilito, e l'usur-

parne l'autorità è un'azione rea, la quale può essere accompagnata da vivi rimorsi; non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè vi sono degli uomini che lo acclamano colle labbra nell' atto che lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato da molti di coloro che l'adulano come un tiranno, ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de' secoli, rammentandosi la storia de' tempi suoi, la sua memoria andrà unita con un sentimento d'infamia, e si vorrà piuttosto esser Catone che squarcia le sue viscere, che Cesare trionfante: egli non vede, che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non si può esser felice, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso Guerriero è tutta rivolta alle dolcezze dell'impero: essa sdegna di fissarsi alle amarezze che sono inseparabili dall'usurpazione. Inoltre l'uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che, potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solide fondamenta sarebbe una azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace ed immortale.

Avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità degli effetti che seguono dalle nostre azioni, noi c' induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c' immergono in un abbisso di pene. Un uomo medita un gran misfatto, che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscoprimento dell'Autore del misfatto: egli crede o impossibile o pure difficilissimo un tale scoprimento: per un giusto calcolo delle probabilità lo scoprimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scoprimento del misfatto piuttosto che

della occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio, una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo.

Oltre degli errori dell intelletto, influisce a' traviamenti della nostra volontà la nostra insensibilità riguardo a' veri beni ed a' veri mali: da ciò avviene, che i beni ed i mali ci fanno una diversa impressione, secondo la maggiore o minor lontananza dal futuro, in cui si prevedono. I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano in cui si prevedono.

Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente, ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore, ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza. Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema e nulla aumenta della somma reale de' beni e de' mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all' intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. In effetto, trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell' intera nostra vita su questa terra vale lo stesso di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell' anno vigesimo della nostra età che nell' anno quarantesimo. Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza de' nostri desiderj; ma non già nella somma de' piaceri e de' dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà.

Ma seguiamo ad esporre, e ad esaminare la na-

merazione delle verità primitive morali, che ci ha dato Reid.

« 2.° Noi dobbiamo conformarci nella nostra con-« dotta alle intenzioni della natura tali quali si rive-« lano nella nostra costituzione.

« L'Autore del nostro essere non ci ha solamente « dato il potere di agire ne' limiti di una sfera deter-« minata; egli ha posto in noi de' principj di azione « di differenti specie, per dirigerci nell' uso di questo « potere.

« Esaminando la costituzione delle differenti specie « di animali, e particolarmente i principj di azione, « di cui la natura li ha provveduti, noi discopriamo « senza pena a qual genere di vita ella li ha destinati.

« Ciascuna spezie segue il pendio della sua costitu-« zione, ed adempie il suo incarico senza pensarvi, e « senza aver l'intenzione di ubbidire a' decreti della « Provvidenza. Solo, di tutti gli abitanti di questo « mondo, l'uomo è capace di osservare la sua costi-« tuzione, di scoprire a quale spezie di vita ella lo « destina, e di operare di una maniera conforme o « contraria a questa destinazione; egli solo è capace « o di cedere volontariamente alle ispirazioni della « sua natura, o di rivoltarsi contro di essa.

« Trattando de' principj di azione che sono nel-« l'uomo, io ho fatto vedere, che se i suoi istinti na-« turali ed i suoi appetiti fisici fossero ammirabil-« mente combinati per la conservazione dell'individuo « e per la propagazione della spezie, i suoi desiderj, « le sue affezioni, e le sue passioni, se non fossero de-« pravate da abitudini viziose, *nè sottratte alla sor-« veglianza de' principj regolatori*, non lo sarebbero « mica meno mirabilmente per la vita razionale e so-« ciale. Si può dire di ogni azione viziosa, che essa

« è contro la natura, perchè ogni azione simile pro-
« cede dallo sviluppamento esagerato, incompleto o
« pervertito, di un principio naturale di azione; ogni
« azione virtuosa in contrario è in armonia co' prin-
« cipj della natura umana, nel loro sviluppamento
« legittimo.

« Gli stoici dicevano, che la virtù consiste ad oprare
« *conformemente alla natura*; ed alcuni, con maggior
« esattezza, *conformemente alla natura umana in-*
« *tanto che essa è superiore a quella delle bestie.*
« La condotta delle bestie è conforme alla loro natura:
« ed essa intanto non è nè virtuosa, nè viziosa. La
« condotta di un agente morale non può esser con-
« forme alla sua natura se non è virtuosa. La co-
« scienza, quella facoltà che ogni uomo porta in sè,
« è la legge di Dio scritta nel nostro cuore: chiun-
« que la viola opera contro la sua natura, e si sente
« condannato da lei.

« Niente si mostra più scopertamente dell' inten-
« zione della natura ne' differenti principj che ella ha
« posti in noi.

« Nel desiderio del potere, della conoscenza e della
« stima, nelle affezioni che ci attaccano a' nostri fi-
« gliuoli, a' nostri prossimi, alla nostra patria, nella
« riconoscenza per i benefizj, nella pietà per la dis-
« grazia e sino nell' emulazione e nel risentimento,
« questa intenzione si rivela con una chiarezza per-
« fetta. Egli non è meno evidente, che la ragione e
« la coscienza ci sono state date per governare i
« principj inferiori, e farli cospirare all' esecuzione di
« un piano di vita regolare, che appartiene egual-
« mente a questa facoltà di concepire.

Se s' intende per *vivere conformemente alla na-*
tura, nell'ultimo modo spiegato di sopra, cioè *confor-*

memente alla natura umana in quanto è superiore a quella delle bestie, il principio indicato non ammette contrasto, ed equivale a quello di *vivere conformemente alla ragione retta*, *cioè conformemente al dovere*. Io ho parlato di sopra, trattando del perfezionamento del proprio stato, come può essere ammesso questo principio morale. Ma non sarà inutile di presentare qui una serie di verità particolari su questo oggetto, ammesse dallo stesso Reid: 1.° I fini di Dio negli appetiti della fame, della sete, e del sesso sono stati la conservazione dell' individuo, e la propagazione della specie; 2.° La soddisfazione di questi appetiti è un piacere, ed il desiderio di questo piacere si mostra pure in noi. Un uomo può mangiare per la fame, egli può mangiare pel solo piacere del gusto, benchè non senta il pungolo della fame; ma io credo che col pungolo della fame si unisce sempre, almeno dopo le prime esperienze, il desiderio del piacere che nasce dal mangiare; il piacere, che risulta dalla soddisfazione degli appetiti, serve a renderli più energici; e ci rende più facile la loro soddisfazione. 3.° Operare per semplice appetito non è in morale un atto nè buono, nè malo. « Questa osservazione prova (dice « Reid) che la definizione delle azioni virtuose data « dagli antichi stoici, ed adottata da alcuni autori « moderni è imperfetta. Eglino definivano le azioni « virtuose *quelle che sono conformi alla natura*: « ora ciò che noi facciamo conformemente alla parte « animale della nostra natura, la quale ci è comune « co' bruti, non è nè virtuoso nè vizioso in sè, ma per« fettamente indifferente. Una simile azione non di« viene viziosa, che quando essa è in opposizione con « qualche principio di una importanza e di un' auto« rità superiori; essa non può esser virtuosa, che « quando è fatta con qualche scopo grave, o onorevole.

Io non posso impedirmi di osservare qui che vi sono de' moralisti di alto sapere, i quali pretendono che in particolare non vi sono atti indifferenti; che la soddisfazione degli appetiti dee esser diretta alla gloria divina, in conformità della dottrina apostolica: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* 4.° Egli è eziandio manifesto dall' esperienza, che il desiderio del piacere ci previene molte volte, anche fuori de' fini della conservazione dell' individuo, e della propagazione della specie, e che tende a farci operare pel solo piacere; e che questa tendenza è contraria molte volte positivamente al dovere: donde nasce la lotta della carne contro lo spirito, di cui non solamente parla il citato Apostolo, ma che è riconosciuta dalla sana filosofia, la quale condanna l' intemperanza ne' piaceri del gusto, e l' impurità.

« Noi vediamo sovente l'appetito (osserva lo stesso « Reid) condurre un uomo a degli atti che egli sa « dover essergli nocevoli.

In tal caso l' appetito opera contro la ragione. L' uomo dunque *non opera mai convenientemente alla sua natura morale, operando spinto da' soli appetiti.*

Si possono fare delle osservazioni simili su le altre naturali tendenze dell' uomo. Il desiderio della stima, la curiosità, il desiderio del potere possono concorrere col principio del dovere a determinare la nostra volontà agli atti virtuosi, e ad allontanarla dagli atti viziosi. Senza gli appetiti naturali, la ragione sarebbe stata insufficiente per la conservazione dell' individuo, e per la propagazione della specie; e senza i desiderj della stima, di conoscere il vero, e del potere, la ragione sarebbe stata eziandio insufficiente a fare che

l'uomo usi una condotta utile alla società ed a sè stesso. Se un uomo, il quale non pensa affatto alla virtù, è molto sovente un membro utile dello stato, ciò si dee a' desiderj de' quali parliamo.

Gli atti che si fanno dall'uomo, spinto da questi soli desiderj, non sono virtuosi; essi possono esser viziosi quando questi atti son comandati dalla legge morale del nostro essere. Così il far l'elemosina a' poveri pel solo fine della gloria guasta l'atto della misericordia, e lo rende vizioso. Qui si può anche osservare ciò che si è detto di sopra della direzione di tutti i nostri atti liberi alla gloria di Dio. Io parlerò appresso di questa direzione, che valenti moralisti vogliono essere un precetto indispensabile della legge della nostra natura.

Egli è difficile il ravvisare i fini della natura nelle affezioni malefiche. Io noterò quanto insegna Reid, di cui espongo ed esamino la dottrina.

« Vi sono forse nella costituzione umana alcune af-
« fezioni che si possono chiamare malevole? se ve ne
« sono, quali sono esse, e per qual fine vi sono? Egli
« vi ha in noi, secondo me, due principj, che si pos-
« sono considerare come malevoli: essi sono l'*emu-*
« *lazione*, ed il *risentimento*. Io penso che Dio ce li
« ha dati per de' buoni fini, e che essi, quando sono
« ben regolati e ben diretti, non producono se non
« che buoni effetti; ma come il loro eccesso è molto
« comune, e che esso è la sorgente e la molla segreta
« di ogni malevolenza, si possono, io credo, chiamare
« *affezioni malevole*.

« Per *emulazione* io intendo un desiderio di supe-
« riorità su i nostri rivali in una carriera qualunque,
« accompagnato dal dispiacere quando ci vediamo
« sorpassati.

« L' emulazione ha una tendenza manifesta al per-
« fezionamento delle spezie; senza di essa l' Umanità
« dormirebbe, e si vedrebbero esaurite le sorgenti
« delle grandi scoperte. Essa trattiene la società in
« uno stato costante di fermentazione.

« Noi non abbiamo una misura sufficientemente
« esatta per paragonare fra di essi i buoni ed i mali
« effetti dell' emulazione; ma vi è luogo a pensare,
« che di questo principio accade l'istesso di quello che
« si verifica di tutti quelli che Dio ha posto in noi, e
« che il bene il quale ne deriva sorpassa il male. *In-*
« *tanto che esso opera sotto la direzione della ra-*
« *gione e della virtù, gli effetti sono utili*; essi non
« divengono perniciosi che quando esso cade sotto
« l' impero della passione e della follia.

« Colui che disputa il prezzo della corsa prova
« dispiacere a vedersi sorpassato: questo dispiacere è
« innocente: esso è in lui l' opera di Dio, ma può
« produrre due effetti molto differenti; esso può ecci-
« tare colui che corre a fare degli sforzi più energici,
« a tendere tutti i suoi muscoli per sorpassare il suo
« rivale: è questo lo scopo che si ha proposto la na-
« tura; in questi limiti l'emulazione è un nobile sen-
« timento. Ma se il lottatore è sleale, egli prenderà
« in odio il suo avversario, e si sforzerà di farlo ca-
« dere, o getterà qualche ostacolo sul suo cammino:
« qui comincia l' invidia, la passione la più malefica
« che possa occupar l' anima umana, mostro che di-
« vora come la sua preda la riputazione e la felicità
« di coloro che più meritano la nostra stima.

« Quando ci si fa del male, la natura ci dispone a
« resistere ed a render la pariglia. Indipendentemente
« dal dolor corporale, lo spirito è ferito, e noi pro-
« viamo un desiderio di vendicarci su l' autore del-

« male o dell'offesa. Ciò, in generale, è quel che ap-
« pelliamo *Collera, o Risentimento.*

« Questo principio opera su la persona che si di-
« fende, e su quella che attacca, ispirando all' una
« coraggio ed animosità, e colpendo l'altra di terrore;
« e perciò in molti casi esso distoglie gli uomini dal
« fare il male, o li preserva dal riceverlo. Egli è
« vero, che l'uomo, ammesso a giudicare nella sua
« propria causa, è inclinato a cercare una vendetta,
« che sorpassa i limiti di una giusta riparazione. Ma
« questa disposizione è arrestata dal risentimento del-
« l' altra parte . . . Uno de' principali vantaggi del-
« l' unione politica è di prevenire in gran parte le
« terribili conseguenze di un risentimento senza limiti.

Quanto ho trascritto ed osservato su le nostre naturali tendenze, serve a render completo l' esame del principio del proprio perfezionamento ammesso da' Wolfiani, e della massima antica *convenienter naturae vivere*. Reid non doveva porre questa massima fra le verità primitive della morale, poichè essa presenta un senso equivoco, che può dar motivo, come abbiamo veduto, ad errori perniciosi.

Abbiamo, nell' esposizione del sistema Wolfiano, detto, che le cose le quali seguono naturalmente dalle cose naturali, e che non son male, sono gli *usi* di queste cose naturali; e tali usi sono i fini delle stesse nella Divina sapienza. Non si possono dunque determinare i fini delle cose naturali, relativamente alla morale, senza conoscere antecedentemente il bene ed il male morale: non si può, in conseguenza, derivare la conoscenza del principio della morale dalla considerazione de' fini delle facoltà e delle azioni naturali dell' uomo; e perciò la proposizione: *si debbono determinare le azioni libere dell' uomo per gli stessi*

fini delle naturali, non può essere il principio conoscitivo della morale.

1.° Abbiamo veduto, che niun atto può esser virtuoso quando è motivato da' soli principj inriflessi; 2.° che motivato da questi soli principj può essere vizioso; 3.° che, in conseguenza l'atto virtuoso dee essere motivato dal principio del dovere; 4.° che i principj inriflessi possono concorrere col principio del dovere agli atti virtuosi; 5.° che i principj inriflessi sono molte volte in lotta co' principj razionali. Io non voglio qui parlare della corruzione originaria della natura umana: ma non sarà forse inutile il trascrivere alcune riflessioni di Bayle: « Che cosa è mai, io vi prego, la voce « della natura? Quali sono i suoi sermoni? Che bi- « sogna mangiar bene, e bene bevere, godere di tutti « i piaceri de' sensi, preferire i proprj agli altrui in- « teressi, adattarsi a tutto ciò che trovasi a noi van- « taggioso, fare piuttosto una ingiuria, che soffrirla, « ben vendicarsi. Egli non bisogna pretendere che il « commercio de' malvagi sia quello che ispira queste « passioni: esse appariscono non solamente nelle be- « stie, le quali non fanno che seguire gl' istinti della « natura, ma eziandio ne' bambini. Esse sono ante- « riori alla cattiva educazione, e se l'arte non correg- « gesse la natura, non vi sarebbe nulla di più cor- « rotto dell' anima umana, niente in cui tutti gli uo- « mini si rassomiglierebbero maggiormente che in « questo: cioè che bisogna dare al corpo tutto ciò « che esso desidera, e soddisfare, per quanto si può, « l'ambizione, la gelosia, ed il desiderio di vendetta (1).

Io convengo, che la ragione, e perciò i principj razionali della felicità e del dovere, sono un argine che

(1) Contin. des. pensées, etc., § VIII.

arresta i disordini, i quali deriverebbero dal seguire alcune inclinazioni della natura. Convengo ugualmente, che vi sono de' principj inriflessi o delle tendenze naturali, che concorrono co' principj razionali a farci fare alcuni atti doverosi, o convenevoli alla nostra felicità. Da ciò che ho osservato deduco solo quello, che non può essermi contrastato, che la massima, *convenienter naturae vivere* ha bisogno di una restrizione, *convenienter naturae rationali vivere.*

Il signor Degerando ha scritto un' opera piena di buone osservazioni, intitolata: *Del perfezionamento morale*, di cui più volte ho parlato in questa mia opera. Questo dotto scrittore pretende, che il perfezionamento morale dipende da due principj: cioè dall'*amor del bene*, e dall' *impero di sè.* Egli comprende sotto il vocabolo *bene* tutto il bene morale, tutto ciò che è eccellente in sè come scopo proposto alla volontà umana. *L'impero di sè* è il mezzo con cui si eseguono le ispirazioni dell'amore del bene. Questa dottrina è esatta, ed è consentanea alla mia. Un uomo ha l' impero di sè quando egli ha il potere prossimo di determinare la sua volontà secondo i dettami della retta ragione. In tal caso si dice, *che la ragione comanda, e che le nostre inclinazioni ubbidiscono.* Ma fa d' uopo soggiungere, che se il bene mostrato dalla ragione non diletta, non produce un desiderio, che può giustamente chiamarsi *desiderio razionale,* ed il quale è indeliberato e precede la determinazione della volontà, la ragione non comanderà mai al desiderio *irrazionale:* è questo il caso del *video bona proboque deteriora sequor.* Tale è la natura dell' uomo considerata non parzialmente, ma nel suo intero complesso. Io dunque, invece del secondo principio di Reid, per i doveri dell' uomo verso sè stesso, porrò le seguenti verità:

1.° *Qualunque inclinazione che si senta per fare una data azione, non bisogna farla prima di un esame attento della sua natura.*

2.° *L'azione si dee esaminare primieramente relativamente al dovere: qualora si troverà al dovere contraria, bisogna tralasciare di esaminarla relativamente al principio del piacere o dell'utile quando si sente forza bastante ad astenersene mosso dal solo principio del dovere; quando poi si sente una virtù vacillante, bisogna chiamare in soccorso il principio dell'utile.*

3.° *Quando il risultamento del primo esame è, che l'azione di cui si tratta non è vietata, ma permessa, esaminar si dee relativamente all'utile.*

4.° *Esaminando un' azione relativamente all' utile fa d' uopo dirigere l'attenzione a tutte le circostanze tanto vantaggiose che svantaggiose, che si trovano nell'effetto che ne segue; e calcolare la probabilità e l' improbabilità della riuscita, acciò non si facciano degli sforzi e tentativi inutili e dannosi.*

5.° *Fa d'uopo eziandio osservare, che i beni e i mali non acquistano un valore maggiore, per esser più vicini al presente, nè diminuiscono del loro valore per esserne più lontani.*

6.° *Riconoscendo la massima; - Video bona proboque, deteriora sequor -, dopo d'aver diretto la nostra attenzione a tutto ciò che può eccitare l'amore della virtù, e snervare la forza della seduzione, fa d'uopo implorare il soccorso di Dio.*

Ma ritorniamo a Reid.

« § 31. 3.° Niun uomo è stato posto al mondo per sè « solo. Ogni uomo dee dunque considerarsi come un « membro della gran società umana, e delle società « subordinate alle quali egli appartiene più partico-

« larmente, tali sono la sua patria, la sua provincia,
« il circolo de' suoi amici e della sua famiglia, e fare
« il maggior bene ed il minor male possibili a queste
« differenti società.

« Questo assioma conduce direttamente alla pratica
« delle virtù sociali, ed indirettamente all' impero di
« sè stesso, istrumento indispensabile all'adempimento
« de' doveri sociali.

« 4.° Noi dobbiamo operare verso di un altro nella
« stessa maniera in cui noi giudichiamo che egli do-
« vrebbe operare verso di noi, se egli fosse al nostro
« luogo, e noi al suo; o, per mettere la stessa verità
« sotto una forma più generale, noi dobbiamo prati-
« care ciò che approviamo, ed evitare ciò che disap-
« proviamo negli altri, quando le circostanze sono
« identiche.

« Se il giusto e l' ingiusto nella condotta degli agenti
« morali non è una chimera, esso dee esser lo stesso
« in circostanze identiche.

« Tutti gli uomini sono eguali avanti Dio, e tutti
« renderanno lo stesso conto della loro condotta; per-
« chè la sua giustizia non fa eccezione di persone.
« Tutti gli uomini sono eziandio eguali in qualità di
« membri della società umana. I doveri che ci legano
« al rango, al posto, alle differenti relazioni sociali,
« sono gli stessi per tutti nelle stesse circostanze.

« Se noi discerniamo male ciò che noi dobbiamo agli
« altri, non è ciò mancanza di lumi, ma di buona fede,
« e d' imparzialità.

« Questa regola comprende in essa tutte le regole
« della giustizia senza eccezione. Non vi è alcun do-
« vere da uomo ad uomo, che essa non abbracci, tanto
« quelli che derivano da' rapporti durevoli del padre
« al figliuolo, del padrone al servitore, del magistrato

« all'amministrato, del marito alla moglie, che quelli
« i quali nascono da' rapporti più passeggieri del ricco
« al povero, del venditore al compratore, del debitore
« al creditore, del benefattore all' obbligato, dell' a-
« mico all' amico. Ella racchiude tutti i doveri di ca-
« rità e di umanità ed eziandio quelli di cortesia e di
« civiltà.

« Vi ha di più: io credo che si può estendere senza
« farle violenza a' doveri verso di sè stesso. Se ogni
« uomo giudica la prudenza, la temperanza, il co-
« raggio e l'impero di sè, cose degne di approvazione
« negli altri, egli dee comprendere che queste virtù
« lo sono egualmente in lui, e che egli dee nelle stesse
« circostanze praticarle. »

L'esposta dottrina è esatta perfettamente: per liberarla da qualunque attacco del sofisma, io trascriverò qui ciò che ha scritto Locke su la massima enunciata, e la critica che Leibnizio gli ha diretto. Il Filosofo inglese si propone di provare, che non vi è alcuna massima di pratica, la quale sia *innata*; ed a tale oggetto egli s'impegna di mostrare, che non vi è alcuna massima di pratica, che sia ricevuta da tutti gli uomini per un consenso universale. Il Filosofo alemanno, dall' altra parte, pretendendo che tutte le verità necessarie sono innate, e riguardando come necessarie le verità di morale, insegna che queste sono innate; ma egli non deduce, che sono innate dal consenso universale degli uomini: io non pretendo che le verità morali sieno innate: pretendo solamente: 1.° Che la nozione del dovere è soggettiva, non oggettiva; 2.° Che nell' uomo vi è una disposizione originaria di far sortire dall' interno di sè stesso, nell' occasione che si presentano al suo spirito alcuni atti liberi, questa nozione; e di applicarla agli stessi; 3.° Pretendo che que-

sta nozione, essenziale alla ragione, che costituisce l'uomo un agente morale, si dee trovare in tutti gli uomini che son pervenuti ad esercitare la loro ragione; 4.º Pretendo, che la massima di cui ci occupiamo, cioè che noi dobbiamo oprare verso di un altro come noi giudichiamo che egli dovrebbe oprare verso di noi, se egli fosse al nostro luogo, e noi al suo; pretendo dico, che questa verità proposta allo spirito umano è una verità primitiva di morale. Queste verità mi serviranno di guida nell'importante quistione dell'ignoranza vincibile ed invincibile del naturale diritto: quistione complicata assai.

Ecco ciò che scrive Locke: « Ove è quella verità « di pratica, che sia universalmente ricevuta, come « dee esserlo, se ella è innata? La giustizia e l'osser« vanza de' contratti è il punto sul quale la maggior « parte degli uomini sembrano accordarsi fra di essi. « È questo un principio, che, per quel che si crede, « è ricevuto nelle spelonche stesse degli assassini di « strada, e fra le società de' più grandi scellerati; di « modo che coloro i quali il più distruggono l'uma« nità sono fedeli gli uni agli altri, ed osservano fra « di essi le regole della giustizia. Io convengo, che i « fuorusciti fanno così gli uni a riguardo degli altri; « ma ciò avviene senza considerare le regole della giu« stizia, che eglino osservano fra di essi, come dei « principj *innati;* e come delle leggi, che la natura « abbia impresse nella loro anima. Eglino le osser« vano solamente come regole di convenienza, la cui « pratica è assolutamente necessaria per conservar la « loro società; perchè è impossibile di concepire, che « un uomo riguardi la giustizia come un principio di « pratica, se nello stesso tempo che egli ne osserva le « regole co' suoi compagni assassini di strada, egli spo-

« glia ed uccide il primo uomo che incontra. La giu-
« stizia e la verità sono i legami comuni di ogni so-
« cietà: per tal ragione gli sbanditi ed i ladri, che sono
« in guerra con tutto il resto degli uomini, son obbli-
« gati di aver della fedeltà e di osservare alcune re-
« gole di giustizia fra di loro, senza di che eglino non
« potrebbero vivere insieme. Ma chi oserebbe da ciò
« concludere, che queste persone, le quali non vivono
« se non che di frode e di rapina, hanno de' principj
« di verità e di giustizia, impressi naturalmente nel-
« l'anima, a' quali elleno danno il loro consenso? (1).»

Questo ragionamento contiene due false supposizioni: 1.° Si suppone, che gli uomini non possono operare contro le massime conosciute della loro ragione: il che è contrario all'esperienza del genere umano non solo, ma alla stessa dottrina di Locke sul desiderio, e su la molla della volontà; 2.° Si suppone che gli assassini di cui parliamo non osservano le regole di giustizia come de' doveri, ma come cose utili, senza delle quali la loro società non può sussistere; e questa supposizione può esser contrastata. Inoltre si crede dedurre la non esistenza de' principj innati della morale dalla supposizione che gli assassini che fanno uso di tali principj non li riguardano come innati; ma l'illazione non iscende legittimamente da questa supposizione; poichè si potrebbe operare in forza di questi principj senza conoscere la loro origine.

Locke insegna apertamente, che non è il giudizio sul valore de' beni e de' mali, ciò che determina la volontà, ma il desiderio. « Che un uomo (egli dice)
« sia convinto dell'utilità della virtù, sino a vedere
« che essa è tanto necessaria a chiunque si propone

(1) Op. cit., lib. 1, cap. 2, § 2.

« qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di
« esser felice nell'altro, quanto il nutrimento è neces-
« sario al sostegno della nostra vita: intanto se que-
« st'uomo non *avrà fame e sete della giustizia*, se
« egli non si sentirà inquieto della mancanza di essa,
« la sua volontà non sarà giammai determinata ad al-
« cun'azione che lo porta alla ricerca di quest'eccel-
« lente bene, di cui egli riconosce l'utilità; ma se qual-
« che inquietudine che egli sente in sè stesso viene ad
« attraversarla, questa trascinerà la sua volontà ad
« altre cose..... L'uomo si trova ridotto di tempo in
« tempo allo stato di quella miserabile persona, che,
« sommessa ad una passione imperiosa, diceva :...*Video*
« *meliora, proboque, Deteriora sequor.* (Ovid. Met.,
« l. VII, v. 20 e 21.) *Io veggo il miglior partito,*
« *io l'approvo, ed io ne prendo il peggiore.* Questa
« sentenza, che si riconosce vera, che non è che troppo
« confermata da una costante esperienza, è facile a
« comprendersi per questa via, e non può esserlo di
« qualunque altro senso che si prende (1). »

Si può dunque, secondo la stessa dottrina di Locke, operare contro le massime conosciute dalla propria ragione: la condotta, in conseguenza, degli assassini di strada non prova affatto che eglino non conoscono le regole della giustizia. . . . .

Supponiamo, che uno degli assassini della compagnia, ritrovandosi solo a solo con un compagno, tenti di ucciderlo o rubarlo; questo tentativo conosciuto dagli altri desterà in essi l'indignazione contro l'infido compagno: si pretende che questa disapprovazione nasca dalla considerazione, che l'attentato sia contro l'utilità. Ma di quale utilità s'intende parlare? dell'utilità generale della compagnia? In tal caso l'indignazione

(1) Lib. 2, cap. XXI, § 35.

e la disapprovazione morale ha per oggetto un'azione contraria al dovere; la nozione del dovere vi entra necessariamente, poichè si riguarda come un dovere in un socio, di evitare tutto ciò che è nocevole all' interesse della società di cui è membro; e si riguarda come ingiusto colui che, in vista del proprio interesse, fa delle azioni contrarie all' utile generale della società. Se gli assassini di cui parliamo non conoscessero altro principio, onde giudicare della moralità di un' azione che quella dell' utile particolare, certamente non potrebbero riguardare come reo il tentativo dell'infido compagno; poichè questi non aveva in veduta nel suo tentativo, che il suo utile particolare. Si dee osservare, che il principio del dovere, quando vi è un interesse, si manifesta maggiormente. Cesare, essendo assalito da' congiurati, mirando fra questi Bruto, esclama: *Tu quoque, Brute, filii mi?* Era ben naturale che questo tenero rimprovero sfuggisse di bocca ad un uomo, che, per quanto dicesi, era suo padre, e che lo aveva sempre trattato come un prediletto figliuolo. A Cesare era debitore Bruto e della sua fortuna e de'suoi giorni, poichè alla battaglia di Farsaglia la sua prima cura fu di raccomandare che gli si risparmiasse la vita. Bruto fece perire il suo benefattore; e Cesare vede e riconosce l'enormità del delitto dell' ingratitudine. Se Cesare meritava la morte, non si apparteneva a Bruto il dargliela: egli non doveva perire che col ferro delle leggi. Ne' più grandi scellerati dunque, quando l' interesse concorre col dovere, questo non lascia di manifestarsi in un modo chiaro. Leibnizio, nella critica di Locke su di ciò che abbiamo trascritto, commette due errori: egli concede al filosofo inglese, che i banditi, nell'esercizio delle regole relative alla loro società, non hanno in vista che l' utile: egli non riconosce come

primitiva la massima enunciata di sopra: *Non fate ad altri che ciò che voi vorreste fosse fatto a voi stesso.*

« Filaleto. I banditi non osservano le massime di
« giustizia che come regole di convenienza, la cui pra-
« tica è assolutamente necessaria per la conservazione
« della loro società.

« Teofilo. Nulla di meglio si saprebbe dire riguardo
« a tutti gli uomini in generale. Ed in questo modo
« queste leggi sono impresse nell'anima, cioè come le
« conseguenze della nostra conservazione, e de' nostri
« veri beni. »

La confusione, che questo filosofo fa qui de' due principj dell'utile e del dovere, è indegna di un tanto uomo.

« Teofilo. Quanto alla regola, la quale porta, *che*
« *non si dee fare agli altri che quello che si vor-*
« *rebbe che eglino ci facessero*, essa ha bisogno non
« solamente di prova, ma eziandio di dichiarazione: si
« vorrebbe troppo se se ne fosse il padrone: si dee
« dunque molto ancora agli altri? Mi si dirà, che ciò
« non s'intende che di una volontà giusta. Ma così
« questa regola, ben lungi di esser sufficiente a servir
« di misura, ne avrebbe bisogno. Il vero senso della
« regola è, che il luogo altrui è il vero punto di ve-
« duta per giudicare con equità, allora che vi si mette. »

Ma come il signor Leibnizio dimostra egli la massima enunciata? Egli non adduce alcuna dimostrazione: noi, in conseguenza, ricorreremo al signor Wolfio, discepolo e seguace di Leibnizio. Questo filosofo deduce il dovere del perfezionamento; e perciò dell'amore degli altri da quello del perfezionamento proprio: questa deduzione, come abbiamo più volte osservato, è viziosa; poichè non riconosce la distinzione de' due principj razionali dell'utile e del dovere. Leibnizio si è dunque

ingannato nel non riconoscere la primazia e l'utilità della massima enunciata. Essa e' indica il mezzo onde conoscere nell'occasione le verità morali riguardo agli altri. Il dovere, per cagion d'esempio, del beneficato verso del benefattore, è l'istesso, tanto nel caso che io sia il benefattore, ed un altro il beneficato, quanto nel caso in cui io sia il beneficato e l'altro mio simile il benefattore: ma nel secondo caso l'interesse personale potrebbe impedirmi di riconoscere il mio dovere; ad oggetto di togliere questo impedimento, e far concorrere il principio del personale interesse con quello del dovere, mi si prescrive di pormi io col mio pensiero in luogo del mio simile, e di riguardar me come il benefattore, ed il mio simile come il beneficato; in tal caso l'interesse personale concorre alla manifestazione del mio dovere. Questa massima dunque non ha bisogno nè di dichiarazione nè di dimostrazione, come erroneamente pretende Leibnizio: supposta l'eguaglianza specifica degli uomini, è una verità primitiva, che il dovere è l'istesso tanto se io sia nel luogo in cui sono, quanto se sia nel luogo ove è il mio simile: indicare perciò il mezzo di non farsi ingannare dal proprio interesse è una verità pratica, che non può non riconoscersi. Io mostrerò appresso maggiormente l'utilità di questa massima. Intanto terminerò di esporre la dottrina di Reid.

« §. 22. Per chiunque crede all'esistenza, alle perfezioni ed alla provvidenza di Dio, l'obbligazione di « onorarlo e di obbedirgli è di una evidenza immediata. « La conoscenza di Dio e delle sue opere non dimo« stra solamente ad ogni essere intelligente la legitti« mità de' nostri doveri verso di lui: ella comunica a « ciascuno de' nostri doveri, senza eccezione, il ca« rattere e l'autorità di una legge divina. »

Questa massima è una verità primitiva, e non ha bisogno di alcun' altra osservazione.

« Vi ha una terza classe di assiomi morali, che determinano a quale di due virtù noi dobbiamo accordare la preferenza, allora che un' apparente contradizione sembra esservi fra le azioni che esse ci prescrivono.

« Considerando unicamente le differenti virtù come disposizioni dello spirito o come determinazioni della volontà di operare conformemente ad una certa regola generale, egli non può esservi fra di esse alcuna opposizione: esse vivono insieme in perfetta armonia, si prestano un soccorso ed una luce scambievolmente, senza contradizione possibile, prese insieme, e costituiscono una regola di condotta uniforme e coerente. Ma non è così delle azioni particolari che le differenti virtù possono prescrivere: qui l'opposizione è possibile. Così lo stess' uomo può essere nel suo cuore generoso, riconoscente e giusto: queste disposizioni si fortificano, e non possono giammai scambievolmente indebolirsi; ed intanto avviene sovente, che la giustizia ci proibisce ciò che la generosità e la riconoscenza c' inspirano.

« Che in simil caso la generosità dee costantemente cedere il luogo alla riconoscenza, e tutte e due alla giustizia, ella è una verità evidente per sè stessa: un' altra ugualmente manifesta è, che la beneficenza verso coloro che non soffrono, dee cedere il luogo alla compassione verso coloro che soffrono; una terza finalmente è, che le buone opere debbono passare avanti la preghiera, perchè Dio ama meglio la *misericordia che i sagrifizj*.

« A lato di queste verità se ne innalza un' altra, la quale non è meno evidente: questa è, che gli atti

« stessi che debbono esser sagrificati allora che vi ha
« concorrenza, sono quelli che hanno il maggior va-
« lore intrinseco. Così la generosità è una virtù più
« elevata della pietà, la pietà è una virtù più elevata
« della riconoscenza, la riconoscenza una virtù più
« elevata della giustizia.

« Io chiamo *primi principj* le differenti verità che
« ho numerato, perchè esse mi sembrano posseder l'e-
« videnza intuitiva ed irresistibile che caratterizza i
« principj di questa spezie. Io posso esprimerle di un'
« altra maniera, citarne in appoggio degli esempj e
« delle autorità, forse ridurne ancora la lista; ma io
« non saprei risolverle in altri principj più evidenti:
« io trovo, inoltre, che i migliori ragionamenti mo-
« rali degli autori antichi o moderni, pagani o cri-
« stiani, che io conosco, riposano tutti, senza ecce-
« zione, su di una o su di molte di queste verità (1).»

§ 33. Le antecedenti considerazioni ci hanno dato i seguenti risultamenti:

1.° La scienza morale dee avere delle verità primitive.

2.° Queste verità primitive debbono essere morali o pratiche; poichè da niun principio teoretico può scendere legittimamente alcuna verità pratica o morale.

3.° Queste verità primitive morali, sebbene evidenti per sè stesse, hanno una natura diversa dalle verità teoretiche primitive.

4.° Esse si distinguono dalle verità primitive di fatto o sperimentali; poichè queste sono per lo spirito contingenti; e le morali sono necessarie ed immutabili.

5.° Esse si distinguono dalle verità teoretiche ne-

(1) Saggio V, cap. I, e Saggio III, par. 2.

cessarie; poichè queste sono identiche; laddove le morali sono sintetiche.

6.° Il principio dell'utile è da sè solo insufficiente a generare alcuna moralità.

7.° La nozione del dovere entra necessariamente come elemento in tutte le verità morali.

8.° Non può darsi alcuna definizione logica di questa nozione, poichè è una nozione semplice.

9.° Questa nozione del dovere è *soggettiva*; e la ragione l'aggiunge per sintesi agli atti che ricevono la moralità.

10.° Non sembra potersi dedurre tutte le verità morali da un solo principio *conoscitivo*; ma si debbono riconoscere come primitive molte verità morali.

11.° Sebbene il principio dell'utile sia insufficiente a generare la moralità; può nondimeno concorrere col principio del dovere allo stesso scopo; e può eziandio disporre all'atto virtuoso, e fare ancora manifesto il dovere.

12.° Indipendentemente dall'esistenza di Dio, siccome si può conoscere il principio dell'utile, così si può ancora conoscere il principio del dovere.

13.° L'ateo può perciò riconoscere alcune verità morali.

14.° Lo spirito umano, per mezzo della ragione è legge a sè stesso.

Ho mostrato che la nozione del dovere non viene in seguito di quella del bene e del male morale; ma che è un elemento necessario per quest'ultima; poichè il bene morale è un atto libero che noi abbiamo il dovere di fare; ed il male morale un atto libero, di cui abbiamo il dovere di astenerci. La nozione del dovere è dunque sufficiente a generar quella della legge e quella del bene e del male morale. Ma che cosa diremo del-

l'*obbligazione morale?* L'obbligazione morale può farsi consistere nella necessità morale dell'agente, risultante dal principio del dovere. La necessità morale, in cui l'agente si trova di uniformarsi alla legge, se non vuole soffrire il rimprovero della coscienza, cioè il rimorso, è l'obbligazione morale. Il *diritto* è la potenza morale di fare ciò che la legge non vieta. La nozione soggettiva del dovere è dunque sufficiente a generare le nozioni di *legge morale*, *di bene e di male morale*, *di obbligazione morale*, e di *diritto*.

Ma per l'intero sistema morale dell'uomo si richiede un'altra idea non meno essenziale a quella della ragione: questa si è l'idea di *merito*. La virtù merita premio: il vizio merita pena. Questa idea di merito è anche soggettiva; e le due massime: *la virtù merita premio: il vizio merita pena*; sono necessarie e sintetiche insieme. Senza le nozioni soggettive, di cui abbiamo parlato, l'uomo certamente non sarebbe un agente morale.

Sebbene l'ateo non può legittimamente, dalla negazione dell'esistenza di Dio, inferire la non esistenza del bene e del male morale, bisogna nondimeno guardarsi dal credere che l'ateo possa avere un sistema completo di morale; e dal credere che l'ateismo non sia un errore pernicioso alla virtù ed alla felicità dell'uomo. E' importante perciò di trattenerci alquanto a dileguare qualunque equivoco su questa importante materia.

In primo luogo, l'ateo è reo di un grave peccato, sdegnando di riconoscere l'Autore supremo del suo essere, da cui ha ricevuto, e riceve incessantemente tanti benefizj: egli si oppone senza ragione alla voce dell'intera natura; poichè i cieli narrano la gloria di Dio, ed egli può leggere nella contingenza del suo spi-

rito e del suo corpo, la verità dell' esistenza di uno Spirito infinito, creatore di tutto ciò che esiste. Io so bene che si obbietta esser l'ateismo un errore dell'intelletto, non già un peccato della volontà. Perciò, riserbandomi di esaminar tale obbiezione appresso, passo ad esaminare l'influenza naturale dell'ateismo su la virtù e su la felicità dell'uomo.

Io suppongo che un uomo sia tentato, nel segreto del suo cuore, di commettere un orribile peccato contro un suo simile. Vediamo quali ostacoli egli trova a commetterlo nella sua ragion pratica, essendo ateo; e quali son quelli che egli trova nella stessa ragion pratica, essendo teista, e paragoniamo il valore di questi diversi ostacoli, che la ragione oppone alla scelleratezza. Nell' ipotesi dell'ateismo, la ragion pratica oppone all'uomo di cui parliamo la deformità dell'azione, ed il rimorso che segue dal commetterla. Ciò è quello che risulta dalla considerazione del principio del dovere. Dalla considerazione dell'utile la ragione gli oppone il pericolo di scovrirsi l' autore del misfatto, e perciò la pena a cui si va incontro nel tribunale dei giudici umani. Tali sono gli ostacoli che la ragione può opporre alla scelleratezza nell' empia ipotesi dell'ateismo. Vediamo ora quali sono gli ostacoli, che la ragione oppone nel teismo. In primo luogo il teismo nulla toglie a' motivi, che la ragione oppone all' ateo per trattenerlo di precipitarsi nell' abisso della scelleratezza: ella lascia nella sua integrità il motivo della deformità dell'azione; essa approva quello del rimorso che seguirà la consumazione del reato: ella non nega, ma confessa il pericolo dello scovrimento dell' iniqua azione e del suo autore, e la in conseguenza minacciata dalla legge civile, a cui il malvagio va incontro: la ragione lasciando intatti e nel loro valore tutti que-

sti motivi, ne prende degli altri potentissimi dalla dottrina del teismo: ella mostra all'uomo di cui parliamo il dovere di ubbidire alla volontà dell'Autore supremo del suo essere; dovere non meno essenziale all'essere ragionevole di quello che egli ha verso il suo simile. Ella gli mostra, che l'azione nefanda non può restare occulta a Dio, il quale penetra ne' più segreti nascondigli del cuore umano. Ella gli fa conoscere che, Dio essendo giusto ed onnipotente, la pena seguirà infallibilmente il delitto; e che se vi è qualche probabilità di sottrarsi alle pene delle leggi umane, vi è al contrario una certezza infallibile di dover soffrire le pene divine; poichè Dio è sapientissimo, giustissimo ed onnipotente. Il teismo dunque, senza nulla detrarre a' motivi che la ragione può opporre all'ateo, per frenare l'impeto della sua passione, vi oppone degli altri motivi che gli son proprj. Chi può, in conseguenza, negare che l'ateismo togliendo Dio, toglie insieme un argine potentissimo al fiume del vizio?

Ma che diremo riguardo a' motivi che spingono alla virtù, e che la sostengono contro gli ostacoli del dolore? Facciamo un'altra supposizione. Supponiamo un uomo a cui da un potente si minaccia la morte, la ruina e la desolazione ancora della propria famiglia, se egli non fa una falsa testimonianza, con cui il potente ha fatto il disegno di opprimere un innocente: quali motivi somministra, nell'ipotesi empia dell'ateismo, la ragione, per sostenere la virtù contro gli assalti del dolore? Essa non ne ha altri fuori della bellezza della virtù, e della deformità del vizio, e se si vuole anche quelli della tranquillità della coscienza, facendo il proprio dovere, e del rimorso violandolo. Il teismo fa forse ostacolo all'efficacia di questi motivi? Niente affatto: esso li lascia tali quali sono; esso ag-

giunge; che Iddio è onnipotente e giusto, e che non abbandona giammai alcuno che si fida in lui: l'uomo dunque di cui parliamo, minacciato dal potente, fida nel soccorso divino; egli fa coraggiosamente il suo dovere, ed abbandona la sua sorte, e quella della sua famiglia alla provvidenza, che governa il mondo, ed al cui potere niente può sottrarsi. Si può egli negare, in seguito di queste osservazioni, che l' ateismo toglie il più potente soccorso alla virtù contro gli assalti del dolore, e che toglie una consolazione potente nelle avversità? L'influenza che esercita l'ateismo su la virtù e su la felicità dell' uomo non può dunque essere che funesta. L' esistenza di Dio soddisfa non solamente il bisogno della ragion teoretica, ma eziandio quello della ragion pratica.

Le verità si debbono difendere tutte insieme, nè se ne dee abbandonare alcuna per le altre. La considerazione della natura umana ci dà la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, indipendentemente dalla verità dell'esistenza di Dio: la considerazione dell' intera natura ci dà la verità incontrastabile dell'esistenza di Dio, e questa verità conosciuta ci obbliga a riguardar la legge della nostra ragione come *legge divina*, e Dio come nostro legislatore. La considerazione della nostra natura morale ci somministra la nozione della giustizia, che noi concepiamo infinita in Dio; e la nozione di un Dio sapientissimo, giustissimo, onnipotente, rende completo il sistema morale, sanzionando la legge della nostra ragione. Quindi la considerazione delle nostre affezioni morali ci somministra eziandio una prova morale dell' esistenza di Dio.

Wolfio distingue due specie di *pene divine*, le *naturali* e le *positive*. Le pene naturali, egli dice, son quelle che seguono necessariamente dalle azioni male;

e che perciò sono inevitabili: così dall'intemperanza segue necessariamente il deterioramento della salute e del vigore del corpo. Le pene positive son quelle che si legano coll'azione libera per la sola volontà del legislatore. Iddio, egli osserva, essendo l'Autore supremo dell'ordine dell'universo, ha ordinato le cose in modo, che le azioni male sieno punite; e perciò tutti i mali fisici, che avvengono ad un uomo in forza dell'ordine delle cose, e non già come sequele delle azioni male, sono nel disegno della provvidenza delle pene destinate a punire le male azioni. Così, per cagion d'esempio, un uomo è reo di bestemmia: egli passa per una strada, ed ivi azzuffandosi due persone, egli è accidentalmente ferito: una tal ferita, la quale non segue dalla bestemmia, è nondimeno nel disegno della provvidenza una pena destinata a punir la bestemmia medesima: essa è una *pena divina*, non naturale, ma *positiva*.

« L'ateo non può negare le pene naturali, le quali « seguono dalle stesse azioni degli uomini; e ciò, sebbene non conosca che queste pene naturali son pene « divine. Ma egli non riguarda i mali fisici, che accadono all'uomo in forza della connessione delle cose « come pene, ma semplicemente come avvenimenti naturali e fatali. Perciò non si serve di questi come « motivi che spingono a lasciare il male, come fanno « coloro i quali non pongono in dubbio l'esistenza di « Dio, e prestano fede alla Sacra Scrittura (1). »

Wolfio distingue ugualmente i *premj divini* in naturali e positivi. I primi son quelli che seguono necessariamente dalle azioni buone; i secondi quelli che

(1) Nota del § 300 della I parte della Filosofia pratica universale.

non seguono da tali azioni, ma avvengono dopo di queste azioni per volontà del legislatore, o di colui che li dona.

Tutti i beni che avvengono ad un uomo in seguito delle sue azioni buone, e che non derivano delle stesse, sono nel disegno della provvidenza *premj di queste azioni* (1).

Wolfio avverte, che non tutti i beni, nè tutti i mali che avvengono ad un uomo possono riguardarsi come premj o come pene. I mali fisici, che affliggono un uomo virtuoso, non sono certamente delle pene; poichè queste si danno per le male azioni; e l'uomo virtuoso si suppone che non ne abbia commesse: questi mali possono nondimeno esser motivi per l'uomo virtuoso di fare o di non fare alcune date azioni. A ciò può riferirsi la massima di S. Agostino: *Malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ut per ipsum bonus exerceatur*. La pazienza ne' dolori; la preghiera a Dio; la considerazione della vanità delle cose umane; la dilezione stessa di coloro da cui alcune volte i mali vengono al giusto, sono delle virtù che nascono all'occasione de' dolori. Similmente i beni fisici che avvengono a colui che ha commesso delle male azioni non possono riguardarsi come premj delle sue male azioni, ma possono servir di motivi di fare o di non fare alcune date azioni. Può il malvagio, vedendo la bontà di Dio verso di lui, esser eccitato a conoscere la sua ingratitudine verso il Supremo signore; e muoversi ad abbandonare la via dell'iniquità. Per illustrare questa dottrina Wolfiana, la quale mi sembra giusta, io trovo nel sacro Genesi un esempio oppor-

(1) Si vegga Wolfio dal § 306 al 320 della I Parte della Filosofia pratica universale.

tuno negli avvenimenti di Giuseppe, giusto figliuolo del Patriarca Giacobbe. Giuseppe è venduto da' suoi fratelli agli Ismaeliti: questa schiavitù non è un male derivante da sue cattive azioni, nè può riguardarsi come una pena delle stesse: Giuseppe in Egitto è venduto a Putifare, capitano delle milizie di Faraone: egli diviene caro a Putifare, e gli è data la soprintendenza di tutte le cose: la moglie di Putifare tenta Giuseppe di adulterio: egli rimane fedele al suo dovere: la donna se ne sdegna, e lo calunnia presso il marito di tentato adulterio: Giuseppe è posto in prigione: nella prigione interpetra i sogni de' due eunuchi di Faraone, e predice, che uno sarà restituito al primiero uffizio, e che l'altro finirà la vita sul patibolo: tutte queste cose si avverano nel dì della nascita di Faraone. Non potendo alcuno interpetrare i sogni di Faraone, gli spiega Giuseppe: quindi è fatto soprintendente di tutto l'Egitto.

In tutta questa catena di avvenimenti si vedono dei mali seguire le azioni virtuose; ed insieme servir di occasione de' beni che avvengono all'uomo virtuoso. La soprintendenza di Egitto nell'ordine della provvidenza, è certamente un premio alla virtù di Giuseppe, alla sua castità; ma questo premio non è seguito necessariamente da questo atto di virtù, ma dal concorso di altri avvenimenti: la prigionia di Giuseppe non può riguardarsi come una pena per lui, poichè egli la soffrì per essere stato virtuoso; ma questa prigionia fu l'occasione dell'innalzamento di Giuseppe a soprintendente di Egitto. I fratelli di Giuseppe ricevono anche il bene da questo avvenimento, e sono mossi a riconoscere il loro peccato: eglino, stretti dalla fame, sono mandati dal padre in Egitto a comperare de' viveri: sono da Giuseppe riconosciuti, e trattati duramente e

messi in prigione: in questa occasione eglino riconoscono il loro fallo: « Con ragione (eglino dicono) sof-
« friamo questo perchè peccammo contro il nostro fra-
« tello, vedendo le angustie del suo cuore, mentr' ei
« ci pregava, e noi non ascoltammo: per questo è ve-
« nuta sopra di noi tribulazione... Ecco che del san-
« gue di lui si fa vendetta. » (Gen. XIII, v. 21 e 22.)

§ 34. La dottrina morale, che abbiamo sviluppato e stabilito, è contraria alla dottrina di Locke. Questo filosofo pretese derivare tutte le nostre idee esclusivamente dalla sensazione e dalla riflessione, cioè dalla sensazione e dalla coscienza. Queste, secondo lui, sono le fonti di tutte le nostre idee semplici; e l' unica facoltà della mente è di eseguire certe operazioni nell'analizzare, nel combinare, nel confrontare, ecc., i diversi materiali che le prime le forniscono. In questo sistema le nozioni semplici del dovere e del merito non sono mica soggettive; esse si fanno generare dal principio dell'utile. In un' opera morale polemica non può tralasciarsi l'esposizione e l'esame della dottrina morale di Locke. Eccola: « Fra le idee semplici, che noi
« riceviamo per mezzo della sensazione e della rifles-
« sione, quelle del *piacere* e del *dolore* non sono le
« meno considerabili. Come fra le sensazioni del corpo
« ve ne ha, che sono puramente indifferenti, e delle
« altre che sono accompagnate di piacere o di dolore;
« similmente i pensieri dello spirito sono o indifferenti
« o seguiti da *piacere* o da *dolore*, di soddisfazione o
« di turbamento, o come vi piacerà di chiamarlo. Non
« si possono descrivere queste idee come non si pos-
« sono descrivere tutte le altre idee semplici, nè dare
« alcuna definizione de' vocaboli di cui ci serviamo
« per designarle.

« Le cose dunque non sono buone o male, che per

« rapporto al piacere ed al dolore. Noi chiamiamo *bene*
« tutto ciò che è *proprio a produrre e ad aumen-*
« *tare il piacere in noi, o a diminuire e ad abbre-*
« *viare il dolore;* o pure, *a procurarci o a conser-*
« *vare il possesso di ogni altro bene; o l'assenza di*
« *qualche male, quale che siasi.* Al contrario noi chia-
« miamo *male*, ciò che è *proprio a produrre o ad*
« *aumentare in noi qualche dolore, o a diminuire*
« *quale che siasi piacere*, o pure a *cagionarci del*
« *male, o a privarci di un bene quale che siasi.*

« Il bene ed il male non è che il piacere ed il do-
« lore, o pure ciò che è l'occasione o la causa del pia-
« cere o del dolore, che noi sentiamo. Per conseguenza
« il bene ed il male, considerati moralmente, non sono
« altra cosa che la conformità o l'opposizione che si
« trova fra le nostre azioni volontarie ed una certa
« legge: conformità ed opposizione che si attira del
« bene o del male per la volontà e per la potenza del
« legislatore: e questo bene e questo male, che non è
« altra cosa che il piacere o il dolore, che per la de-
« terminazione del legislatore accompagna l'osservanza
« o la violazione della legge, è ciò che noi chiamiamo
« *ricompensa* o *punizione*.

« Vi sono, come mi sembra, tre specie di tali re-
« gole o leggi morali, alle quali gli uomini rapportano
« generalmente le loro azioni, e per le quali eglino
« giudicano, se queste azioni sono buone o male; e
« queste tre sorti di leggi sono sostenute da tre diffe-
« renti specie di ricompensa e di pena, che danno loro
« dell'autorità ... Sarebbe una cosa vana che un es-
« sere intelligente pretendesse sottomettere le azioni di
« un altro ad una certa regola, se egli non avesse il
« potere di ricompensarlo allora che si conforma a que-
« sta regola, e di punirlo allora che se ne allontana,

« e ciò per qualche bene o per qualche male, che non
« sia la produzione e la sequela naturale dell' azione
« stessa; perchè ciò che è naturalmente comodo o mo-
« lesto opererebbe da sè stesso, senza il soccorso di al-
« cuna legge.

« Ecco, come mi sembra, le tre sorti di legge alle
« quali gli uomini rapportano in generale le loro azioni,
« per giudicare della loro rettitudine o della loro obli-
« quità: 1.° La legge divina; 2.° La legge civile; 3.° La
« legge di opinione o di riputazione, se io oso chia-
« marla così.

« Egli vi ha in primo luogo la legge divina, per la
« quale io intendo quella legge che Dio ha prescritto
« agli uomini, per regolare le loro azioni, sia che essa
« sia stata loro *notificata* pel lume della natura o per
« la via della rivelazione. Io non penso che vi sia un
« uomo tanto grossolano per negare, che Dio abbia
« dato una tal regola, secondo la quale gli uomini do-
« vrebbero condursi. Egli ha diritto di farlo, poichè
« noi siamo sue creature. Da un' altra parte, la sua
« bontà e la sua sapienza lo portano a dirigere le no-
« stre azioni verso ciò che vi ha di migliore, ed egli
« è potente per obbligarci, per mezzo delle ricompense
« e delle punizioni, di un peso e di una durata infinita
« in un' altra vita; perchè alcuna persona non può to-
« glierci dalle sue mani. È questa la sola pietra di pa-
« ragone per la quale si può giudicare della *rettitu-
« dine morale;* e paragonando le loro azioni a questa
« legge, gli uomini giudicano del più gran bene o del
« più gran male morale, che esse racchiudono; cioè
« se in qualità di doveri o di peccati esse possono loro
« procurare della felicità o dell' infelicità dalla parte
« dell'Onnipotente (1). »

---

(1) Lib. II, cap. 20, § 2, e cap. 28, § 5, 6, 7, 8.

Nell'esposta dottrina morale del Filosofo inglese si contengono molti importanti errori: 1.° In primo luogo io vi ravviso una evidente contradizione: Locke insegna che tutto quello che è cagione di piacere è un bene, e tutto quello che è cagione di dolore è un male: ora, siccome vi sono degli atti liberi, che sono a noi cagione di piacere, ed altri atti liberi, che sono a noi cagione di dolore; e ciò per la natura delle cose; segue, che, anche secondo la dottrina di Locke, vi dee esser un bene ed un male morale, antecedentemente a qualunque comando e divieto di un legislatore: intanto Locke insegna il contrario, e pare che, secondo la sua dottrina, gli atti liberi che sono cagione di piacere, non sono indipendentemente dalla volontà del legislatore, che de'beni *fisici* e non *morali*; e gli atti liberi, che sono cagione di dolore, non sono antecedentemente alla volontà del legislatore, che de' mali *fisici*; e non già mali *morali*. Ciò mi sembra una contradizione; poichè se un atto libero non è un male morale, se non perchè è seguito da una pena, che il legislatore dà al delinquente; perchè non sarebbe un male morale, quando questa pena seguirebbe naturalmente dall' atto libero di cui parliamo? In secondo luogo questa dottrina distrugge la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, e fa derivare tutto il bene ed il male morale dalla volontà di Dio.

Io ho mostrato più innanzi ampiamente, che esistono nella natura umana due principj razionali di azione, il dovere e l' utile; e che l' uno è distinto dall' altro, e non vi si può confondere. Io ho mostrato chiaramente che questi due principj si mostrano alla conscienza, indipendentemente da qualunque considerazione dell' esistenza di Dio. Tutto ciò dimostra la falsità della dottrina morale di Locke. Questo filosofo

inoltre non ha conosciuto la vera origine delle nozioni morali. La nozione del dovere è soggettiva: essa si mostra alla coscienza, ma non deriva dalla coscienza. Questa idea genera quella del bene e del male morale, di cui è un elemento necessario; poichè il bene morale è un atto libero, che noi abbiamo il dovere di fare, ed il male morale un atto libero, che noi abbiamo il dovere di non fare: l'idea del bene e del male morale dee precedere quella di merito; e perciò l'idea di pena e di ricompensa è una conseguenza di quella del bene e del male morale: Locke ha invertito quest'ordine: invece di porre in primo luogo l'idea del bene e del male morale, poi quella del merito e del demerito, che è legata con quella della pena e della ricompensa, incomincia dall'ultima, cioè dal piacere e dal dolore, e fa che questi generino ciò che da essi non può nascere, cioè il bene ed il male morale. Se Locke invece di cominciare dal primitivo, avesse cominciato dall'attuale, egli avrebbe potuto conoscere, che lo spirito umano ha alcune idee che derivano dal proprio fondo; e che senza queste idee soggettive l'uomo non sarebbe un essere ragionevole, cioè non sarebbe capace di ragionare, nè sarebbe capace di moralità.

§ 35. La legge di natura è divina, perchè Dio vuole che l'uomo sia obbligato di adempierla: la volontà di Dio è dunque legge per l'uomo; ma la legge di natura si riguarda come immutabile, e la volontà di Dio, che ha dato l'essere alle cose, si riguarda come libera. Come accordare l'immutabilità della legge colla libertà divina nella creazione?

Gli autori delle seste obbiezioni contro le meditazioni di Cartesio scrivono: « Come può egli avvenire, « che le verità geometriche o metafisiche sieno immu-

« tabili ed eterne, e che nondimeno esse dipendano da
« Dio? Perchè in qual genere di causa possono esse
« dipender da lui? e come egli avrebbe potuto fare
« che la natura del triangolo non fosse tale, o che non
« fosse stato vero sin da tutta l'eternità, che due volte
« quattro fossero otto? O che un triangolo non avesse
« tre angoli? E perciò o queste verità non dipendono
« che dal solo intendimento allora che egli pensa, o
« esse dipendono dall'esistenza delle cose stesse, o
« pure esse sono indipendenti, posto che non sembra
« possibile che Dio abbia potuto fare, che alcuna di
« queste essenze, o verità, non fosse sin da tutta l'e-
« ternità.

Cartesio ha risposto nel seguente modo alla proposta obbiezione: « Quando si considera attentamente
« l'immensità di Dio, si vede manifestamente, essere
« impossibile che vi sia alcuna cosa che non dipenda
« da lui, non solamente di tutto ciò che sussiste, ma
« eziandio essere impossibile che vi sia ordine, legge,
« ragion di bontà e di verità, che non ne dipenda;
« altrimenti egli non sarebbe stato interamente indif-
« ferente a crear le cose che ha create. Perchè se
« qualche ragione o apparenza di bontà avesse prece-
« duto la sua preordinazione, ella senza dubbio l'a-
« vrebbe determinato a fare ciò che sarebbe stato il
« migliore. Ma, tutto al contrario, perchè egli si è de-
« terminato a fare le cose che sono al mondo, per
« questa ragione, come è detto nel Genesi, *esse sono*
« *molto buone*, ciò vale quanto dire, che la ragione
« della loro bontà dipende dall'averle egli volute fare
« nel modo in cui le ha fatte. E non vi è bisogno di
« domandare in qual genere di causa questa bontà, e
« tutte le altre verità, tanto matematiche che metafi-
« siche, dipendono da Dio: perchè i generi delle cause

« essendo stati stabiliti da coloro, che forse non pen-
« savano a questa ragione di causalità, non vi sarebbe
« luogo ad esser sorpreso quando non le avessero
« dato alcun nome, ma nondimeno eglino le ne hanno
« dato uno, poichè essa può esser chiamata efficiente;
« della stessa maniera che la volontà del Re può es-
« ser detta la causa efficiente della legge. Egli è inu-
« tile di domandare come Dio avesse potuto fare sin
« da tutta l'eternità, che due volte 4 non fossero
« 8, ecc., perchè io confesso che noi non possiamo com-
« prendere ciò. Non bisogna dunque pensare, *che le*
« *verità eterne dipendono dall'intendimento umano*,
« o dall'esistenza delle cose, ma solamente dalla vo-
« lontà di Dio (1).

Da questa dottrina di Cartesio scendono delle illazioni contrarie alla ragione comune degli uomini: secondo questa dottrina la giustizia e la virtù, l'ingiustizia ed il vizio dipendono dalla scelta arbitraria di Dio. Ciò non lascia alcuna distinzione fra il diritto naturale ed il diritto positivo: con questa dottrina non vi sarà niente d'immutabile e d'indispensabile nella morale: Dio avrebbe potuto comandare il vizio, come ha comandato la virtù; e non possiamo esser più sicuri, che le leggi morali non saranno un giorno abrogate, come sono state le leggi cerimoniali de' giudei: secondo questa dottrina, le stesse verità identiche e teoretiche non sono certe di una universalità assoluta, e noi non possiamo dire assolutamente: *è impossibile, che una cosa sia, e non sia insieme*. Questa dottrina mena diritto al pirronismo; nè giova a Cartesio il ricorrere alla veracità divina; poichè se le verità identiche primitive possono eziandio esser false;

(1) Cartesio, Risposta alle Seste Obbiezioni, n. 8.

può esser falsa ancora la verità dell' esistenza di Dio; non men che quella, la quale ci dice, *che Dio è verace*. Anzi vi è di più: la stessa base, su di cui Cartesio innalzò l'edifizio filosofico, vacilla: il famoso *cogito, ergo sum,* diviene incerto; poichè potendo avverarsi una evidente contradizione, la coscienza del pensiere potrebbe stare senza il pensiere, e senza il soggetto pensante. Una tal filosofia non è fatta per gli esseri intelligenti. Dobbiamo dunque ammettere, che l'opposto delle verità necessarie, tanto delle identiche, che delle sintetiche morali, è assolutamente impossibile. Alcuni scolastici hanno posto in quistione, se Dio può condannare una creatura innocente; se egli può fare delle creature eterne ed infinite; se può conservare gli accidenti di una sostanza senza la sostanza; se egli può ingannare l'uomo; se può approvare e premiare l'ingratitudine, e l'assassinio. Ciò è lo stesso, che porre in quistione la necessità, l'universalità, e la certezza di tutte le verità necessarie tanto teoretiche, che pratiche: ciò è porre in dubbio qualunque verità. Ma i filosofi dell' opposto partito si son trovati imbarazzati da alcune obbiezioni, che nascono dalla dottrina dell'immutabilità ed universalità assoluta delle verità necessarie. Eglino han creduto, che con questa dottrina si limitava la potenza divina, e si faceva Dio soggetto ad un fato, o ad una necessità inevitabile. Il modo, onde i filosofi che insegnano la dottrina dell'immutabilità delle verità di cui parliamo, spiegano la cosa di cui si tratta ha dato motivo a quelle obbiezioni. Bayle, che, avendo professato lo scetticismo, si crede in diritto di sostenere su lo stesso oggetto l'affermativa, e la negativa insieme, pone in bocca de' filosofi Chinesi la seguente obbiezione: « Di-
« teci, se voi potete, donde viene la barriera che se-

« para gli esseri possibili dagli esseri impossibili ?
« Essa non è stata posta da un atto della volontà di
« Dio, perchè la possibilità delle cose non dipende
« che dalla potenza di Dio; e questa potenza non è
« volontaria. La scienza di Dio è eziandio indipen-
« dente dalla sua volontà: egli non conosce gli attri-
« buti essenziali delle cose tali piuttosto che tali, per-
« chè vuol conoscerli di questa maniera piuttosto che
« di un' altra, e per conseguenza dovete dire, che la
« sua natura è la sola ragione che possiate allegare:
« la sua natura, diciamo noi, intanto che esso non ha
« avuto per regola dell' estensione della sua potenza
« e della sua scienza alcuna idea direttrice, alcun
« piano anteriore o concomitante. Voi direte, che il
« non poter fare un circolo quadrato non è una vera
« limitazione di potenza; ma noi vi sosteniamo,
« che una causa, la quale potrebbe formare un tal
« circolo sarebbe più potente e più abile di quella che
« nol può.

« Il miglior partito per essi (per i Missionarj) sarà
« di dire come il signor Cartesio, ed una parte de'
« suoi seguaci, che Dio è la causa libera della verità
« e dell' essenze, e che egli potrà fare un circolo qua-
« drato quando gli piacerà.

Il miglior partito dunque, secondo Bayle, per di-
leguare l'obbiezione è di adottare un' assurdità, è di
negare il principio di contradizione. Ma negando il
principio di contradizione, i Chinesi non potrebbero
negare a' Missionarj qualunque cosa esistente, non
meno che l'esistenza dell'Essere eterno? negando il
principio di contradizione, una disputa qualunque fra
gli uomini sarebbe ella possibile? È da credersi, che
Bayle siasi accorto di questa assurdità; poichè sog-
giunge: « Ma è egli certo questo domma, domande-

« rete voi? io vi risponderò, che, conoscendolo sì pro-
« prio a prevenire le retorsioni degli stratonici, io ho
« fatto tutto ciò che ho potuto per ben comprenderlo,
« e per trovare la soluzione delle difficoltà che lo cir-
« condano. Io vi confesso ingenuamente, che non ne
« sono venuto interamente al termine. Ciò non mi fa
« affatto perdere il coraggio.

Il signor Bayle ha inteso la forza della verità: ma ha desiderato di poterla sfuggire, ed ha sperato di venire al termine del suo desiderio. Il proporsi per iscopo delle ricerche filosofiche il dubbio universale, è un' affezione indegna di un onesto filosofo: il dubbio metodico avendo per iscopo lo stabilire la verità sopra de' motivi legittimi, e di liberarsi da' pregiudizj, è lodevole; ma non è tale il dubbio dello scetticismo.

« Se vi sono proposizioni di una eterna verità, che
« son tali per loro natura, e non già per l' istituzione
« di Dio; se esse non son vere per un decreto libero
« della sua volontà, ma se, al contrario, egli le ha co-
« nosciute necessariamente vere, perchè tale era la lor
« natura, ecco una spezie di *fatum* a cui egli è sog-
« getto, ecco una necessità naturale assolutamente in-
« sormontabile (1).

Per rispondere alla prima difficoltà, alcuni metafisici han riguardato la *possibilità intrinseca,* e *l' impossibilità intrinseca,* come qualche cosa di oggettivo indipendente da qualunque spirito: queste possibilità intrinseche sono, secondo costoro, eterne, necessarie, immutabili: Ciò che è intrinsicamente possibile è eternamente, necessariamente, ed immutabilmente tale; e ciò che è intrinsecamente impossibile è eziandio eternamente, necessariamente, ed immutabilmente tale. È

(1) Continuat. des pensées diverses, c. 114.

eternamente, necessariamente, ed immutabilmente vero, per esempio, che il triangolo è una figura possibile, ed il circolo quadrato una figura impossibile. Ciò che rende una cosa intrinsecamente possibile è l'*essenza* di questa cosa; perciò, secondo costoro, l'essenze delle cose sono eterne, necessarie, immutabili, ed indipendenti da Dio; almeno, come dirò, dalla volontà di Dio.

Il possibile intrinseco ha un'*attitudine* ad esistere; cioè a passare dallo stato di possibilità a quello di esistenza: l'impossibile intrinseco, al contrario, è privo di questa attitudine.

Con ciò i metafisici di cui io parlo han creduto di salvare l'onnipotenza divina. Iddio, hanno eglino detto, non può produrre gl'intrinsecamente impossibili, poichè questi hanno in sè stessi l'*inattitudine* ad esistere: non dipende dunque questa impotenza a produrre gl'intrinseci impossibili dall'imperfezione del potere divino, ma dall'*inattitudine* di alcune cose all'esistenza.

Leibnizio, che certamente merita un posto distinto fra i metafisici, non fu interamente contento di questa dottrina. Egli non potè riguardare i possibili intrinseci come assolutamente indipendenti da qualunque intelletto eziandio da quello di Dio. Egli è stato di parere, che l'intelletto divino fa la realtà delle verità eterne: « Il fu signor Giacome Tomasio, celebre pro-« fessore a Leipzig, non ha male osservato ne' suoi « Schiarimenti delle Regole filosofiche di Daniele Stah-« lio, professore di Iena, che non è a proposito di an-« dare interamente al di là di Dio; e che non biso-« gna dire con alcuni Scotisti, che le verità eterne « sussisterebbero quando non vi sarebbe alcuno in-« tendimento nè anche quello di Dio. Perchè, a mio

« parere, è l' intendimento divino ciò che fa la realtà
« delle verità eterne, sebbene la sua volontà non vi
« abbia alcuna parte. Ogni realtà dee esser fondata
« in qualche cosa esistente. E senza Dio non sola-
« mente niente sarebbe esistente, ma eziandio niente
« sarebbe possibile (1).

Leibnizio appoggia qui ogni possibilità su l'esistenza; ma egli fa derivare l' esistenza di Dio dall' intrinseca possibilità di questo essere; e Wolfio e la sua scuola insegnano, che l'esistenza in generale è il compimento della possibilità; che nell' essere necessario l'esistenza è un attributo, e negli esseri contingenti è un accidente: quindi segue, che la possibilità intrinseca è antecedente a qualunque esistenza, ed è la base su di cui l' esistenza si appoggia.

Da un' altra parte, la possibilità intrinseca delle cose è assolutamente necessaria; poichè ciò che è intrinsecamente possibile è assolutamente tale. La necessità assoluta fa dunque esistere Dio, ed è perciò il principio generatore di tutte l' esistenze.

Leibnizio riconoscendo l' essenze eterne delle cose, e l' eternità ed immutabilità delle verità necessarie, per liberare Dio dal *fatum*, a cui Bayle crede, che, ammettendo questa dottrina, si sottopone, osserva:
« Questo preteso *fatum*, che obbliga eziandio la Di-
« vinità, non è altra cosa che la propria natura di
« Dio, il suo proprio intendimento, che fornisce le
« regole alla sua sapienza ed alla sua bontà: è ciò
« una felice necessità senza la quale egli non sarebbe
« nè buono nè saggio. Vorrebbesi forse che Dio non
« fosse obbligato di essere perfetto e felice? La no-
« stra condizione, che ci rende capaci di fallire, è ella

(1) Teodicea, II par., § 184.

« degna d'invidia? non saremmo noi forse ben con-
« tenti di cambiarla contro l'impeccabilità, se ciò da
« noi dipendesse (1)? »

Nel mio Saggio filosofico su la Critica della Conoscenza, propriamente nel capo V del volume V si trova l'esame di questa ed altre simili quistioni. Ivi ho mostrato, che la possibilità intrinseca, l'impossibilità intrinseca, la necessità assoluta non sono che leggi logiche del nostro spirito, che i metafisici hanno erroneamente trasportato alle cose in sè. In queste proposizioni *modali*: *È impossibile un bilineo rettilineo. È possibile con tre linee rette, due delle quali sieno maggiori di una terza, costruire un triangolo rettilineo. È assolutamente necessario, che tutti gli angoli di un triangolo rettilineo sieno eguali alla somma di due angoli retti*; in tali proposizioni modali, io dico, l'impossibilità, la possibilità, la necessità, sono nel nostro pensiero, sono modi di esso, son leggi logiche.

Da ciò segue che dicendo, *Dio non può fare un bilineo rettilineo*, non si attribuisce a Dio alcuna impotenza, poichè l'impotenza che entra nella proposizione modale è meramente logica, residente nel nostro spirito; e non può trasportarsi al di fuori del nostro spirito. In Dio non vi è alcuna impotenza; poichè questa non cade che negli esseri limitati, e non può cadere nell'Essere infinito. Similmente dicendo: *è assolutamente necessario che Dio, facendo un circolo, faccia i suoi raggi uguali*, non si sottopone Dio ad alcun *fatum*, come non si limita la sua potenza; perchè la necessità che entra nella proposizione modale è meramente logica.

(1) Ibid., § 191.

Ma non può da ciò inferirsi alcuna illazione favorevole alla dottrina de' Cartesiani; poichè si dee distinguere la *verità* di una proposizione dalla sua *oggettività*. *Iddio non può produrre un bilineo rettilineo*: questa proposizione è vera e necessaria; ma nulla vi ha di oggettivo che vi risponda, se non che il solo soggetto *Iddio*, il quale dona l' occasione allo spirito di formare la proposizione enunciata. L' impotenza, che entra in questa proposizione modale, è Logica, e non implica alcuna imperfezione nella natura divina. Negando a Dio il potere di produrre gli impossibili intrinseci, gli si nega un' imperfezione, o sia una impotenza. L' impossibile intrinseco è un nulla; attribuire a Dio il potere di fare il nulla è l'attribuirgli un potere privo di effetto e di efficacia; è attribuirgli una imperfezione. Egli non bisogna spingere più oltre queste investigazioni. Egli basta di distinguere le leggi logiche dalle leggi reali; e di guardarsi di trasformare le prime nelle seconde. Egli basta distinguere la verità di una proposizione dall' oggettivo che ad essa corrisponde. La necessità assoluta è una nostra legge logica: il farne una cosa in sè, è un' assurdità: non vi è dunque il preteso *fatum* a cui Dio si pretende sottoposto. Si dice, che l' intendimento divino è una potenza necessaria, e che la volontà, relativamente alle creature, è una potenza libera. Ciò è vero; e ciò significa, che l' esistenza dell' intelligenza infinita è una verità necessaria; laddove l' esistenza del mondo, e perciò della creazione, è una verità contingente. Ma ciò non ci autorizza a trasferire il *modo* in cui noi affermiamo un predicato del soggetto di una proposizione, alle cose in sè: ciò non dee farci confondere le leggi logiche del nostro spirito colle leggi reali delle cose in sè; ed i teologi insegnano, che tutto ciò che è in Dio è lo stesso Dio.

Non è necessario supporre l'eternità dell'essenze per sostenere l'immutabilità delle verità morali. Ne' passi or ora recati, e nel lungo passo trascritto nel § 17, Bayle suppone, per l'immutabilità delle verità morali, l'eternità dell'essenze delle cose. Ma egli insegna il contrario, nel Capitolo secondo della sua Metafisica generale: « È facile d'intendere questo principio celebre de' metafisici, che *le essenze delle cose sono eterne*. Si vede evidentemente, che questo assioma è falso, se esso significa che le essenze delle cose hanno avuto sin da tutta l'eternità un essere reale fuori dell'intendimento e della potenza di Dio. Perchè tutti i cristiani confessano, che Dio solo è esistente eternamente; e per conseguenza bisogna spiegare questo assioma con saggezza, dicendo che le essenze sono eterne, non secondo un essere reale che esse abbiano in sè stesse, ma secondo un essere oggettivo che esse hanno in Dio, che le conosce sin da tutta l'enernità, e che ha il potere di produrle. In questo senso non solamente le essenze delle cose sono eterne, ma lo sono eziandio le esistenze, come essendo state l'oggetto della intelligenza e della potenza di Dio. Così, parlando propriamente, le essenze delle cose non sono state sin da tutta l'eternità, perchè se lo fossero state, sarebbero state qualche cosa di prodotto o di non prodotto. Esse non sarebbero state qualche cosa non prodotta; poichè Dio solo è un *essere* non *prodotto*. Esse nè anco sarebbero state un *essere prodotto* poichè tutto ciò che termina l'azione di Dio creatore è un essere esistente attualmente; e per conseguenza queste essenze sarebbero sin da tutta l'eternità.

« Egli non bisogna dire, per esempio, che questa proposizione: *l'uomo è un animal ragionevole*, è

« di una eterna verità, e che per conseguenza l'es-
« senza dell' uomo è eterna. Perchè, oltre che questa
« proposizione non sembra di esser vera di una verità
« eterna, poichè una delle sue parti, cioè *l'uomo è*,
« che è il fondamento di tutta la proposizione, è falsa,
« io osservo ancora, che le proposizioni, le quali si
« dicono essere di una eterna verità, importano sola-
« mente che vi ha tanta connessione fra il soggetto e
« l'attributo, che posto l' uno si pone necessariamente
« l'altro. Così questa proposizione, *l'uomo è un ani-
« mal razionale* non era vera di una eterna verità,
« che intanto che era impossibile di supporre un uomo
« che non si supponesse *animal razionale*, ed al con-
« trario. Ecco dunque il senso di questa proposizione:
« Da per tutto ove vi sarà un uomo, ivi vi sarà un
« *animal razionale*, ed al contrario. In questo senso,
« la proposizione in quistione è stata vera sin da tutta
« l'eternità nell' intendimento di Dio, perchè egli ha
« certamente conosciuto, che tosto che produrrebbe
« un *uomo*, egli produrrebbe un *animal razionale*,
« ed al contrario. Quando si definisce qualche cosa,
« si fa ordinariamente uso del presente, come quando
« si dice in inverno, *la rosa è un fiore*, in che neces-
« sariamente si sottintende, allora che essa è esistente,
« di modo che il senso è, *tostochè una rosa è esi-
« stente è esistente un fiore.*

Ma egli fa d' uopo aggiungere qualche altra osser-
vazione a ciò che Bayle insegna qui. La proposizione:
L' uomo è un animal razionale, è una proposizione
universale; e perciò astratta: or come una tal propo-
sizione può ella mai essere, sin da tutta l'eternità,
nella divina intelligenza, ove non possono esservi
astrazioni? La divina intelligenza non astrae, non
giudica, non ragiona: essa è interamente intuitiva;

essa è l'atto unico semplicissimo della visione della divina essenza: si dirà, che Dio conosce sin da tutta l'eternità tutte le astrazioni, ed i pensieri di ciascun uomo, con quello stesso atto con cui conosce sè stesso. Ciò è vero; ma con ciò non si fa alcun cammino verso la quistione che ci occupa. In primo luogo, il dire che le verità necessarie sono in Dio in un modo diverso in cui sono nel nostro intelletto, è un dire, che non si sa precisamente ciò che si dice, quando si asserisce che le verità necessarie sono in Dio. In se-secondo luogo, Dio non conosce solamente i giudizj, e tutte le conoscenze necessarie degli uomini, ma eziandio conosce tutti i dolori, tutti i desiderj, e tutte le conoscenze contingenti di tutti gli uomini. Ma il modo in cui conosce tutto questo è ineffabile ed incomprensibile. Non abbiamo, in conseguenza, alcun motivo di attribuire l'eternità alle conoscenze necessarie, o sia alle proposizioni necessarie, piuttosto che alle contingenti. Secondo la dottrina Leibniziana l'estensione è un fenomeno: or come le verità geometriche, appoggiate su l'idea astratta di questo fenomeno, potranno concepirsi in Dio? È certamente un gran fallo, io diceva nella mia Critica della Conoscenza, pretendere di spiegare l'intelletto finito e comprensibile in un certo modo, per mezzo dell'intelletto infinito ed assolutamente incomprensibile. Dio vede sè stesso, e tutto senza eccezione vede in sè stesso: questo atto unico, semplicissimo, sostanziale dell'eterna visione, è incomprensibile.

FINE DEL VOLUME TERZO ED ULTIMO.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME TERZO

SEGUITO DELLA PARTE PRIMA

CAPITOLO XII.

Si tratta di nuovo della libertà di Dio; e della relazione fra la libertà divina e la libertà umana.

CAPITOLO XIII.

Della Relazione fra la Libertà umana e la Libertà di Dio.

PARTE SECONDA

CAPITOLO I.

Dell'Esistenza del Bene e del Male morale.

CAPITOLO II.

Esame del Sistema Wolfiano, che fonda la Morale sul principio del Perfezionamento di sè stesso.